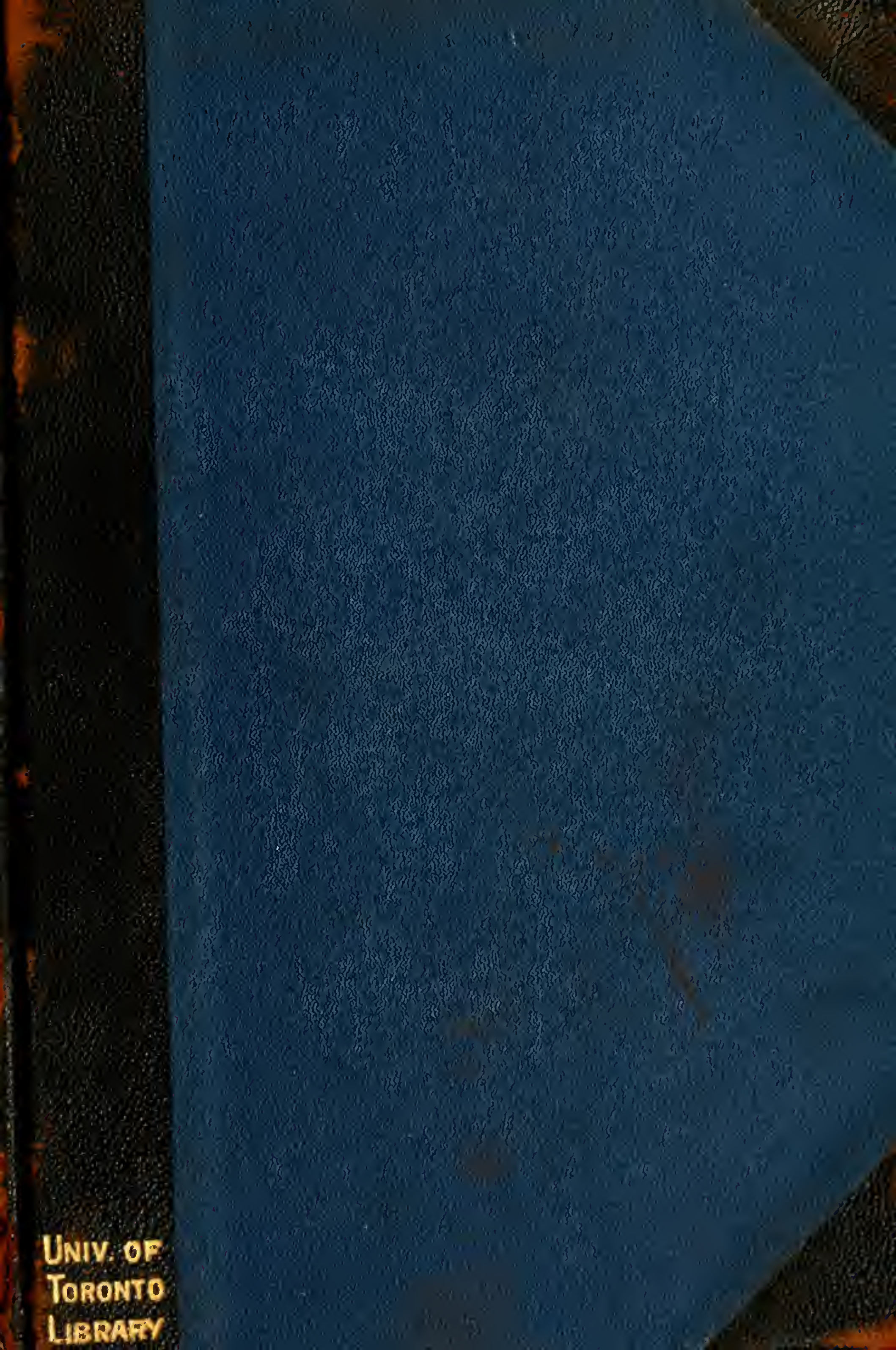
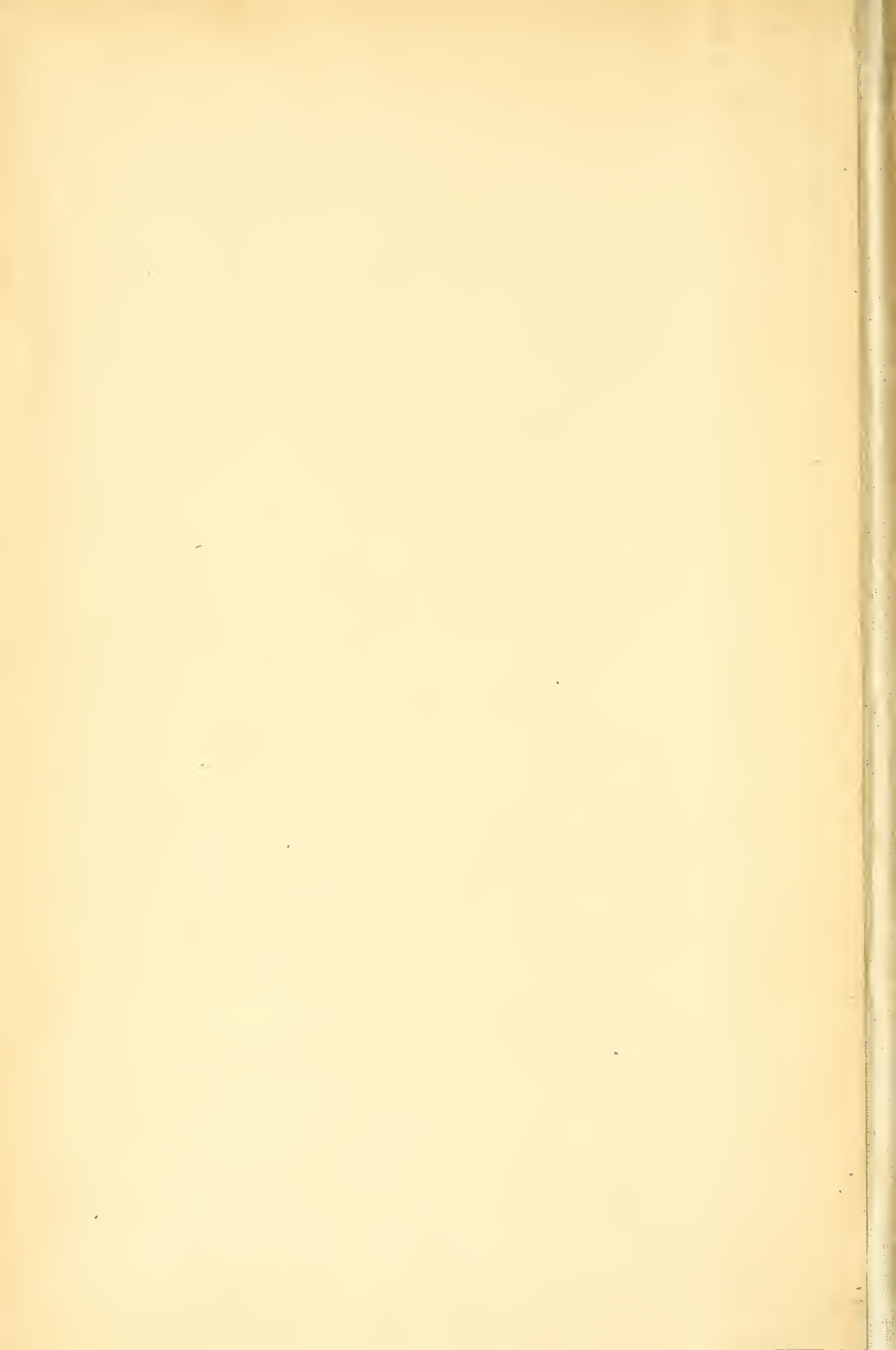


UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

















Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 1. Heft.

I.

Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.

Von

Dr. phil. **Max Leopold.**

Inhaltsübersicht.[1])

Einleitung. — I. Die Körperwelt und ihre Gesetze; a) Mechanische Regelung des Geschehens; b) Bewegung und Kraft; c) Das Problem der Materie. — II. Körperwelt und geistige Welt; a) Harmonie des Geschehens in beiden, Kausalität und Teleologie; b) Das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus; c) Die Körperwelt eine wohlbegründete Erscheinung. — III. Die organische Welt; a) Die kunstvolle Organisation der Welt; b) Die Verwandtschaft der Arten; c) Der Entwicklungsgedanke. — Schluß.

„Jenes im Raum gegebene Veränderliche, welches wir die Körperwelt nennen, ist das Mittel, in dessen Wechselwirkung der Mensch mit seinem eigenen Leibe sich gestellt findet... Deshalb steht die Theorie der Materie in einem Zentrum der Erkenntnisbestrebungen, in welchem sich die verschiedensten Motive kreuzen, und deshalb darf man erwarten, daß eine Geschichte der Theorie der Materie vorzüglich geeignet sei, Aufklärungen über die Elemente

[1]) Die Stellen aus Leibnizens Schriften und die Verweise darauf sind nach der Ausgabe der philosophischen Schriften von Gerhardt angeführt. Wo vereinzelt eine andere Ausgabe herangezogen ist, wird sie näher bezeichnet.

zu geben, auf welche die menschliche Erkenntnis sich gründet". (Lasswitz, Atomistik I, 1). Daher wird jedes philosophische System zu der Körperwelt als Inhalt aller sinnlichen Erfahrung Stellung nehmen müssen und nicht zum wenigsten darin seine Geltung bewähren, wie es die hier gestellten Probleme zu lösen vermag.

So hat Leibniz Lehre von der Körperwelt eine hervorragende Rolle in seinem System eingeräumt, wenn sie sich auch in den Gesamtdarstellungen seiner Philosophie zurückgedrängt findet. Der Grund hierfür liegt darin, daß Leibniz nirgends eine völlig erschöpfende und abschließende Darstellungvon ihr gegeben, sondern sie nur gelegentlich, besonders in Briefen, bald von dieser, bald von jener Seite beleuchtet hat. Anlaß dazu bieten ihm die zahlreichen Fragen und Einwände von Arnauld, Remond, Des Bosses u. a. zeitgenössischen Gelehrten, die gerade die Lehre von der Körperwelt am wenigsten begreiflich finden. Leibniz antwortet ihnen unermüdlich, widerlegt ihre Bedenken und versucht mehrmals, die Hauptpunkte kurz zusammenzustellen. Daß diese Darstellungen ihn selbst nicht befriedigten, bezeugt ihre Zahl (vgl. das Schreiben an Remond vom Juli 1714; III, 600, 621f.). Auch Widersprüche hat er nicht vermieden und dadurch oft zu falscher Auslegung veranlaßt.

Nicht mit Berechtigung betrachtet man ihn bisweilen als Eklektiker. Allerdings nimmt er das Brauchbare, woher es kommt, jedoch stets mit kritischer Wahl. Er weiß von allen Seiten her die Bäche in den Strom seines Denkens zu leiten. Da sich in allen philosophischen Systemen ein Korn der Wahrheit finde, so müsse man aus allen Quellen schöpfen, um die wahre Philosophie zu begründen. Wenn man ihn in gewissem Sinne Eklektiker nennen könnte, so ist er es mit Bewußtsein und geflissentlich. Er will die neuere mechanische Weltanschauung des Descartes, Galilei, Gassendi, Hobbes u. a. mit der antiken teleologischen aussöhnen und vereinen. Seine Philosophie soll eine Grundlage für alle Erscheinungen des Lebens bilden und auch praktisch verwertbar sein.

Der Hinblick auf den praktischen Zweck und die Rücksicht auf die äußeren Verhältnisse sind der wissenschaftlichen Behandlung nicht gerade günstig. Um seinen Gedanken leichter Eingang zu verschaffen, knüpft er an geläufige Lehren an und übernimmt Aus-

drücke aus der alten und scholastischen Philosophie, ohne sich streng an ihre Bedeutung zu halten. Indem er ihnen dann seinen Sinn unterlegt, verschleiert er seinen eigenen Standpunkt und richtet nur Verwirrung an. Seine Fähigkeit und Neigung, sich anderen anzupassen und überall auszugleichen, führt ihn wie in der vielumstrittenen Lehre vom „vinculum substantiale“ bisweilen so weit, daß er sich im Labyrinth seiner eigenen Äußerungen verstrickt und keinen Ausweg findet.

Müssen wir mit Bedauern feststellen, daß seine geschäftige Vielseitigkeit ihm nicht gestattet hat, seine Gedanken wirksam auszugestalten und unzweideutig zum Ausdruck zu bringen, so bewundern wir doch seine Fähigkeit, wie er die von allen Zweigen der Wissenschaft und des praktischen Lebens ausgehenden Anregungen für eine umfassende Weltanschauung nutzbar zu machen und gleichsam wie Strahlen von allen Seiten her in einem Hohlspiegel zum Gesamtbilde zu vereinigen versteht. Im Brennpunkte steht sein Begriff der Substanz als individueller Krafteinheit.

I. Die Körperwelt und ihre Gesetze.

a) Mechanische Regelung des Geschehens.

Alle Vorgänge in der Körperwelt sind streng mechanisch geregelt, sie vollziehen sich nach bestimmten mathematischen, von Gott vorgeschriebenen Gesetzen (I 196f.). Daher ist jede übernatürliche Einwirkung ausgeschlossen (V 54). Die Naturgesetze gelten ausnahmslos und unverbrüchlich, alles Geschehen steht in ursächlichem Zusammenhang. „Daß alles durch ein festgestelltes Verhängnis herfürgebracht werde, ist ebenso gewiß, als daß drey mal drey neun ist. Denn das Verhängniss besteht darin, daß alles aneinander hänget wie eine Kette, und eben so unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als unfehlbar es geschehen ist, wenn es geschehen... Hieraus sieht man nun, daß alles mathematisch, das ist, ohnfehlbar zugehe in der ganzen weiten Welt“ (Guhrauer, Dtsch. Schriften II 48f.). Von der mechanischen Gestaltung der Natur ist Leibniz so sehr überzeugt, daß er alle Körper für Maschinen erklärt, von Gottes Hand gearbeitet, die dadurch un-

endlich weit die menschlichen übertreffen, daß sie noch bis in die kleinsten Teile hinein maschinenartige Kunstwerke sind (Monadologie 64). Ja sogar die Seele wird ihm zum „unkörperlichen, geistigen Automaten": ist auch ihre Tätigkeit nicht selbst mechanisch, so doch den mechanischen Gesetzen analog (Mon. 18, VI 356). Wo wir übernatürliche Einwirkungen oder den Zufall walten zu sehen wähnen, da liegt es an einem Mangel unseres Verstandes. „als der die große Menge aller Kleinigkeiten, so zu einer jeden Wirkung gehören, nicht begreifet, und die Ursach nicht bedenket, die er nicht siehet, also sich einbildet, die Augen in den Würfeln fallen von ohngefähr" (Guhrauer II 50). Wenn wir in der Entwicklung eines Wesens Sprünge wahrzunehmen glauben, die wir nicht auf natürlichem Wege erklären können, so brauchen wir nur an das Beispiel der Kurve zu denken. Wie es in ihr gewisse ausgezeichnete Punkte gibt, die man Scheitel-, Wende-, Rückkehrpunkte und anders nennt, und wie es Kurven mit einer Unzahl solcher Punkte gibt, so sind auch in dem Dasein eines Wesens die Zeiten einer außerordentlichen Veränderung, wie Geburt und Tod, aufzufassen als solche, die doch in der allgemeinen Regel einbegriffen sind, gleichwie die ausgezeichneten Punkte in der Kurve durch deren allgemeine Beschaffenheit oder Gleichung bestimmt werden können (III 635). Alle Vorgänge in der Natur sind zu begreifen und zu erklären durch Bewegung (IV 167).

b) Bewegung und Kraft.

Mit dieser Anschauung reiht sich Leibniz den neueren Naturphilosophen an. Er steht zunächst unter dem Einfluß von Descartes und Hobbes. Während Descartes noch im allgemeinen in der phoronomischen Auffassung der Bewegung stecken bleibt, dringt Hobbes zur kinetischen vor und macht die Realität der Körperwelt geradezu von der Bewegung abhängig. Die Wahrnehmung der Körper setzt voraus, daß sie auf unseren eigenen Körper einwirken. Wirkung erfolgt nur durch Bewegung; also sind auch nur bewegte Körper wahrnehmbar. Diese Bewegung tritt aber nicht sichtbar auf als Ortsveränderung, sondern wird von uns gefolgert aus ihrer intensiven Wirkung, wie wir sie als Druck empfinden. Der kinetische

Begriff der Bewegung erfaßt die Materie als raumerfüllendes Element. Hobbes ringt nach einem Begriff für die intensive Größe des Körpers, die Descartes kurzweg mit der extensiven gleichsetzt, und legt ihn als unendlich kleine Bewegung ohne Ortsveränderung im „Conatus“ fest. Dadurch bereitet er die dynamische Auffassung der Materie vor, gelangt aber aus Mangel an genügenden mathematischen Kenntnissen nicht zum Begriff der körperlichen Masse.

Leibniz kommt in seinen ersten Schriften nicht wesentlich über seine Vorgänger hinaus. Nachdem er in den sechziger Jahren noch die Bewegung außerhalb des Körpers sucht und ihren Ursprung auf Gott zurückführt, huldigt er in der 1670 verfaßten Hypothesis Physica nova, hauptsächlich von Hobbes beeinflußt, einer rein mechanischen Auffassung. Wertvoll ist diese Abhandlung durch Zurückführung aller Bewegung im Weltall auf eine Ursache. Der den Weltraum erfüllende flüssige Äther wird durch die Achsendrehung der Sonne von Osten nach Westen und durch die von ihr ausgehende Strahlung in Umlauf versetzt und pflanzt jede Bewegung fort. Sonne und Erde müssen sich um ihre eigene Achse bewegen, weil sonst die Kohärenz ihrer Teile unerklärt bliebe. In der Sonne haben wir außerdem eine mannigfache, in sich zurücklaufende Bewegung der Teile anzunehmen, so daß zwar fortwährend nach allen Seiten Teile ausgeworfen, aber wieder ersetzt werden. Unter Einwirkung der Sonnenstrahlen nehmen die Teilchen auf der Erdoberfläche gleichmäßige Bewegung an und werden dadurch kohärent. Ein Körper, dessen Teile gleichmäßig bewegt sind, ist fest; einer, dessen Teile verschiedenartig bewegt sind, flüssig. Die Grundlage der Körper in der Natur bilden blasenartige Korpuskeln (Bullae), die aus der kreisförmigen Bewegung der Erde und der gradlinigen des Lichtes entstehen. Die wichtigste Ursache der Bewegungen ist die Schwere, hervorgerufen durch die Kreisbewegung des Äthers um die Erde, in der Erde und durch die Erde. Hierauf beruht auch die Erscheinung der Elastizität, indem der zwischen den Teilen eines Körpers kreisende Äther das Zusammendrücken oder Ausdehnen der Teile ermöglicht. Licht und Wärme entstehen durch eine innere, in sich zurücklaufende Bewegung des Äthers, welche die feineren Teile hinausschleudert und dadurch die Verdünnung

bewirkt, der Schall durch eine äußere, in Kreisen fortschreitende. Die außerordentlichen oder physischen Bewegungen scheidet die Hypothesis in sympathische und antipathische, jene wiederum in die Kreisbewegung um ein Zentrum oder Vertizität und die nach einem Punkte hin wirkende Anziehung (Attraktion). Die Vertizität der Magnetnadel, kraft der sie sich nach den Erdpolen richtet, scheint von der Ost-Westbewegung des Äthers herzurühren, die den Magneten hindert, sich in diese Richtung zu stellen. Die antipathische Bewegung als Reaktion sehen wir in den chemischen Wirkungen walten. Sie findet zwischen dem Verdünnten und dem Gespannten, zwischen entleerten und überfüllten Bläschen statt. Aus diesen Bläschen in verschiedener Form, Lagerung und Verbindung bestehen alle Körper, luftförmige wie flüssige und feste. Durch Reaktion der Bläschen untereinander und die dabei entstehende Wärme kommt wahrscheinlich Wachstum und Entwicklung zustande. Die Bläschen enthalten alle etwas ihnen Eigentümliches und sind unendlich mannigfaltig, so daß man alle körperlichen Eigenschaften auf besondere Bläschenarten zurückführen könnte. Wie die uns sichtbare Welt unendlich mannigfaltige Gestaltungen aufweist, so machen es die mikroskopischen Forschungen wahrscheinlich, daß in ihr wieder ganze Welten leben und auch die Korpuskeln ihrerseits eine Welt bergen.

Diese Anschauung erregt nach zwei Seiten unser Interesse: einmal dürfen wir in der Bläschenhypothese einen Vorläufer der modernen Zellentheorie sehen, ferner finden wir darin Gedanken für das später begründete System Leibnizens vorgebildet. Wichtig ist hier die Herleitung aller Erscheinungen der Körperwelt von einer Urbewegung, wobei sich Leibniz an aristotelische Lehren anlehnt. Eine Zurückführung auf mathematische und mechanische Prinzipien ist bei den hypothetischen Erklärungen der Theoria motus concreti nicht möglich. Dagegen sucht er in der Theoria motus abstracti, dem zweiten Teile der Hypothesis physica nova, die Gesetze der Bewegung rein verstandesmäßig ohne Rücksicht auf die sinnliche Erfahrung zu ermitteln. An dem Begriffe der Zeit als Größe, die sich selbst gleichmäßig fortlaufend erzeugt, gewinnt er einen Maßstab, um die Teile des Raumes und der

Bewegung zueinander in Beziehung zu setzen. Der Beginn der Ausdehnung (punctum) ist gewissermaßen ein unendlich kleines Volumen; der Beginn der Bewegung (Conatus: Hobbes) eine unendlich kleine Bewegung. Die Ausdehnung wird aus fortlaufend aneinandergereihten Punkten, die Bewegung aus ebenso aneinandergereihten Conatus erzeugt, indem beide Elemente in der Zeit als sich entsprechend zu denken sind. Die Bewegung bleibt in jedem Momente der Zeit als Conatus bestehen, der sich als Streben äußert, wo die sichtbare räumliche Bewegung aufhört. Der Conatus beginnt gewissermaßen die Hindernisse in Bewegung zu setzen, wenn er auch noch von ihnen überwunden wird. In einem Körper können gleichzeitig mehrere Conatus sein und nach verschiedenen Richtungen streben. Halten sie sich das Gleichgewicht, so bewahren sie ihn im Zustande der Ruhe. Auch der ruhende Körper ist tätig, wie der gespannte Bogen, der es nur zu keiner Bewegung bringt, weil seine Conatus in jedem Augenblick von der spannenden Kraft aufgehoben werden.

Das Problem der Bewegung nach mathematisch-dynamischen Begriffen zu lösen gelingt Leibniz erst nach dem Pariser Aufenthalt. Um Gesetze der Bewegung aufstellen zu können, braucht er einen Begriff für die körperliche Waffe. Dazu genügt die ausgedehnte Substanz des Descartes nicht. Er schreibt der Ausdehnung raumerfüllende Kraft zu, indem er geometrische und dynamische Prinzipien durcheinander wirft. Wie Undurchdringlichkeit und Bewegung Charakteristica der ausgedehnten Substanz sein sollen, das ist nicht recht einzusehen. Wäre die Ausdehnung das Wesentliche am Körper, so müßte sich doch ein Körper vom anderen durchdringen lassen und ihm beim Anprall keinen Widerstand entgegensetzen. Gassendi wird diesem dynamischen Verhalten der Körper mehr gerecht, indem er seinen Atomen eine Stoßkraft (Impetus) beilegt. Aber ihm gelingt es ebensowenig wie Hobbes, den Begriff der intensiven Größe zu bestimmen. Erst aus Huygens' Stoßgesetzen lernt Leibniz die Bestimmbarkeit der Masse und die Erhaltung der lebendigen Kraft.

Die Masse können wir bestimmen als Größe der Bewegungswirkung. Wenn zwei homogene Körper gleichen Gewichts und gleicher Dichte

auf ebener Unterlage mit gleicher Geschwindigkeit sich begegnen, so springen sie, je nachdem sie hart oder weich sind, gleich stark zurück oder kommen zur Ruhe. Daraus kann man schließen, daß Körper von gleichem Gewicht die gleiche Menge Materie enthalten, die Schwere also der Menge der Materie proportional ist. Huygens faßt, auf Galileis Fallgesetzen fußend, die Stoßgesetze so, daß sich beim Stoß elastischer Körper die lebendige Kraft erhalte, da man die Summe aus den Produkten der Größe ihrer Massen mit den Quadraten ihrer Geschwindigkeiten vor und nach dem Stoße gleich groß finde. Die lebendige Kraft erhält sich im Übergange von Raumteil zu Raumteil: damit ist die sinnliche Tatsache der Wechselwirkung dargestellt.

Leibniz übernimmt das Gesetz von Erhaltung der lebendigen Kraft, schließt aber aus den Stoßgesetzen, daß die letzten Teile der Körper elastisch und folglich nicht mit Huygens in harten Atomen zu suchen seien. Der scheinbare Kraftverlust beim Zusammenstoß elastischer Körper erkläre sich dann so, daß sich die Ortsveränderung der Körper dabei vermöge der Elastizität in eine Bewegung der Teile verwandele, die nicht sinnlich wahrnehmbar sei (IV 397). Dann unterzieht er die Bewegungsgesetze des Descartes der Kritik.

Descartes hat zwar richtig erkannt, daß das Wesen der Bewegung nur relativ ist und die Änderung der Lage eines Körpers zu anderen bedeutet; daß ein Körper an mehrfachen Bewegungen teilnehmen und doch in Hinsicht auf die nächste Umgebung als ruhend angesehen werden kann, wie z. B. ein Gegenstand auf einem fahrenden Schiffe. Aber sein Gesetz, daß sich die gesamte Bewegungsgröße im Weltall erhalte, beruht auf einem Irrtum. Bei statischen Verhältnissen wird allerdings die Bewegungsmenge durch das Produkt aus Masse und Geschwindigkeit (m. v) gemessen. Indem er dann das Gesetz auf den elastischen Stoß übertragen will, zeigt sich der Fehlschluß, daß Richtung und Bewegung voneinander unabhängig seien und die Richtung sich ändern könne, ohne die Bewegungsgröße zu beeinflussen. Wenn zwei mit gleicher Kraft bewegte Körper sich gegenseitig zurückwerfen sollen, während ein stärker bewegter seine Richtung beibehalte und die des schwächer bewegten umkehre, so würde sich darin ein plötzliches Überspringen von der einen Richtung in die entgegengesetzte offenbaren. Die

Natur aber macht keine Sprünge: allenthalben gilt das aus der Differentialrechnung erschlossene Stetigkeitsgesetz. Wie bei der Entwicklung der Kurve die einzelnen Teilchen nach einem bestimmten Gesetz als auseinander hervorgehend erzeugt werden, so ist in der Entwicklung jedes Dinges der folgende Moment durch den vorhergehenden notwendig bestimmt und jeder Sprung ausgeschlossen. Daher bilden auch Ruhe und Bewegung keine Gegensätze, sondern sind durch Übergänge vermittelt. Die Ruhe ist als Grenzfall der Bewegung, als unendlich kleine Bewegung (Conatus) aufzufassen.

Leibniz berichtigt die Stoßgesetze des Descartes im Sinne von Huygens und gibt diesen wie Galileis Fallgesetzen die tiefere Begründung, indem er sie auf die Kraft als gemeinsames metaphysisches Prinzip zurückführt. Die Größe der lebendigen Kraft wird durch das Produkt aus der körperlichen Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit ($m. v^2$) gemessen, durch die Arbeit, die sie leistet, indem sie verbraucht wird (II 137). Ursache und Wirkung müssen stets gleich sein. Denn da sie als aufeinander folgende Glieder des zeitlichen Geschehens in ihrem Übergange gesetzlich voneinander abhängig sind (wenigstens für unser Bewußtsein), so ist jede sprungweise Entwicklung ausgeschlossen, und von der Kraft kann nichts verloren gehen. Gegen das Erhaltungsgesetz des Descartes spricht schon die Erfahrung, da sich die Geschwindigkeit bewegter Körper verringert. Erhielte sich die gleiche Menge der Bewegung, so würde ein Perpetuum mobile entstehen und die Wirkung größer sein als die Ursache (II 137). Über Huygens geht Leibniz noch hinaus, indem er die Erhaltung der gesamten Kraft im Universum lehrt, nicht nur der lebendigen. Das Verhältnis von Kraft und Arbeit geht dem von Ursache und Wirkung parallel in unserm Bewußtsein. Ursache nennen wir eine Erkenntnisbedingung, die uns am leichtesten von einem Vorgange in seiner Gesamtheit Rechenschaft zu geben vermag (VII 312). Wir setzen die zeitliche Folge der einzelnen Glieder in einen ursächlichen Zusammenhang, zunächst innerhalb einer Veränderungsreihe, und verknüpfen dann analogisch die Glieder verschiedener Reihen untereinander.

Leibniz ist jetzt imstande, die von Descartes übersehene intensive Größe des Körpers zu bestimmen als die Energie, kraft

deren er den Raum erfüllt. Dieses dynamische Verhalten, das sich in den Eigenschaften der Trägheit und Undurchdringlichkeit äußert, ist eine Art von Tätigkeit. Die Definition des Descartes, der Körper sei eine ausgedehnte Substanz, muß mindestens dahin ergänzt werden: „Corpus est Agens extensum". Denn das Wesen der Substanz besteht in der Tätigkeit, und was nicht tätig ist, das existiert überhaupt nicht (VII 326). Einen völlig ruhenden Körper gibt es nicht; denn einem jeden wohnt eine absolute Bewegung inne, die Tendenz zur Veränderung. Von dieser wahrhaften Bewegung ist die von außen mitgeteilte relative Ortsveränderung grundsätzlich zu scheiden (VII 404). Jener liegt eine absolute, dieser eine relative Kraft zugrunde. Jede Bewegung ist nur Erscheinung einer Kraft, die Kraft ist das Wirkliche an ihr. Die absolute Kraft ist ungehemmt wirksam, die relative gehemmte, aber strebende Tätigkeit, wie die des gespannten Bogens. Die gesamte Kraft äußert sich entweder als wirksam in der Bewegung oder als strebsam im Druck oder in der Spannkraft, die in Tätigkeit übergeht, sobald das Hemmnis beseitigt ist. Die absolute Kraft ist teils „direktive", teils „respektive": alle drei erhalten sich im Universum oder in einer, mit der Außenwelt nicht in Verkehr stehenden Maschine konstant (II 137).

Damit stellt Leibniz im allgemeinen das Gesetz von Erhaltung der Kraft auf und zwar sowohl als Konstanz- wie Äquivalenzgesetz (II 137). Auch macht er, allerdings erst andeutungsweise, den Unterschied zwischen lebendiger und latenter Kraft, aktueller und potentieller Energie, Energie der Bewegung und der Lage. Freilich ist es ihm noch nicht möglich, die verschiedenen Formen der Energie, ihre Übergänge ineinander, die Beteiligung der Wärme daran und die Entwertung der Energie im einzelnen zu erkennen und festzustellen. Dieser wichtige Ausbau des Energiegesetzes bleibt dem 19. Jahrhundert vorbehalten.

c) Das Problem der Materie.

Leibniz hat nun zwar ein Mittel, die Masse aus der Bewegungswirkung begrifflich zu bestimmen, aber es bleibt nun die Frage, worin das Wesen der Materie denn eigentlich besteht,

und was der ganzen Körperwelt zugrunde liegt. Unser Bedürfnis nach Anschaulichkeit weist uns an, der Materie begriffliche Einheiten unterzulegen. Je nachdem wir von der Anschauung flüssiger oder fester Körper ausgehen, betrachten wir die Materie als den Raum stetig erfüllende Flüssigkeit mft beweglichen Teilen oder als einen aus gesonderten festen Teilchen bestehenden Stoff und gelangen damit entweder zur Stetigkeitshypothese oder zur Korpuskular-Theorie. In Wirklichkeit aber gibt es weder absolut Flüssiges noch absolut Festes, sondern nur Zwischenstufen zwischen beiden, d. h. Körper, deren Teile der Verschiebung einen grösseren oder geringeren Widerstand entgegensetzen. Beide Aggregatszustände gehen stetig in einander über. Wir begehen einen Fehler und drehen uns im Kreise, wenn wir in den Elementarbestandteilen der Materie den Zustand wiederum voraussetzen, den wir erst erklären wollen. Beide Hypothesen führen nicht zum Ziele. Sehen wir mit Descartes den unendlichen Raum als stetig von einer gleichmäßigen Flüssigkeit erfüllt an, so dürfen wir mit Verdichtung und Verdünnung der Materie eigentlich nicht rechnen und müssen ihre körperlichen Teilchen als Wirbelringe der Grundflüssigkeit ansehen. Eine andere Bewegung als Wirbelbewegung ist dabei nicht möglich, da die Teilchen keinen Raum zum Ausweichen haben. Weil aber die Stetigkeitshypothese die unendliche Teilung der Materie verlangt, kommen wir nie zu letzten Einheiten. Dieselbe Schwierigkeit finden wir bei der Korpuskulartheorie. Sie legt den Körpern kleinste Teilchen zugrunde, die aber noch Grösse, Gestalt, Masse und Undurchdringlichkeit haben, kurzum Abstraktionen aus der sinnlichen Körperwelt sind. Indessen, wie ist hier die Kraft mit der Masse verbunden und wie verteilt sie sich auf die Teilchen des Korpuskels? Denn dieser ist doch unendlich teilbar, solange er stofflich bleibt. Die Natur ist unendlich und läßt sich nicht bestimmen von unserer beschränkten Anschauung, die in der Teilung ein Ende .erstrebt. Die wissenschaftliche Forschung bestätigt, daß das kleinste Staubkörnchen noch eine Welt von Geschöpfen birgt und ein Wassertropfen eine Million von Lebewesen beherbergt. Durch Zusammensetzung von Teilen kommen wir nie zum unendlich Großen, durch fortgesetzte Teilung nie zum

unendlich Kleinen, da beide nur Hilfsbegriffe unserer begrenzten Vorstellung sind (VI 629). Wollen wir also letzte Einheiten finden und das Labyrinth der unendlichen Teilung vermeiden, so müssen wir die Anschauung stofflicher Atome fallen lassen und die Urbestandteile der Materie, die wahren Einheiten, in unausgedehnten, unstofflichen und sinnlich nicht wahrnehmbaren Elementen suchen. Diese sind dann die wahren Substanzen, die in sich sind und durch sich begriffen werden; sie sind allein imstande, uns vor dem Spinozismus zu retten (III 575,).

Leibniz läßt die Blasentheorie der Hypothesis physica fallen und gelangt zu seinen Monaden, indem er einzelne frühere Anregungen mit den Ergebnissen der Differentialrechnung verbindet. Sehen wir von der raumerfüllenden Erscheinung eines Körpers ab und fassen wir den Wechsel seiner Zustände als stetige Veränderung auf, so muß in der unendlichen Reihe der Veränderungen etwas sein, woran wir die Identität des Ganzen festhalten: das ist die Gesetzlichkeit der Veränderungen, die den Zustand in jedem Zeitpunkt eindeutig bestimmt. Der gesetzmäßige Wechsel ist das wahrhaft Beharrende (τὸ ὄντως ὄν). Während eigentlich alles stetig fließt (πάντα ῥεῖ), schafft unser Bewußtsein sowohl den einzelnen Zeitpunkt, indem es ihn als Grenzpunkt einer progressiv erzeugten Reihe setzt, wie auch den jeweiligen Zustand eines Dinges, indem es ihn als Grenzpunkt einer Reihe von Veränderungen betrachtet. Wie nun in der Differentialrechnung der Punkt der Kurve stetig fortschreitet, durch die Koordinaten in seiner jeweiligen Lage eindeutig bestimmt, so wechseln in der Entwicklung eines Dinges stetig die Zustände, durch Veränderungs- und Zeitreihe festgelegt. Wie aber das Wesentliche der Kurve nicht in der jeweiligen Lage des Punktes, sondern in der Gesetzlichkeit des Fortschreitens liegt, so das Wesentliche des Dinges nicht im jeweiligen Zustande, sondern in der gesetzlichen Entwickelung. Bezeichnen wir das, was sich uns unter den mannigfachen und wechselnden Formen der Erscheinung beharrlich darstellt und die Identität des Dinges festhält, als Substanz, so können wir sie definieren als etwas, das den Grund oder das Gesetz seiner Veränderungen in sich trägt. Aus jedem ihrer vorherigen Zustände muß sich auf natürlichem Wege,

d. h. ohne Eingriff von aussen, der folgende ergeben. Diese aus eigener Kraft sich vollziehende Veränderung ist Tätigkeit („la substance est un Etre capable d'action“ VI 598). Die Fähigkeit zu handeln, das Streben, von einem Zustande in den anderen überzugehen, führen wir auf das metaphysische Prinzip der Kraft zurück. Die Kraft ist das Wesentliche der Substanz und Prinzip der Tätigkeit. Durch die qualitative Definition ist die Substanz dem Begriffsgegensatz des Teiles und Ganzen und dem Labyrinth der stetigen Teilung entrückt. Da sie das Gesetz ihrer Entwicklung in sich trägt, muß sie individuell sein und sich von allen anderen unterscheiden. Eine äußere Einwirkung der einen auf die andere ist ausgeschlossen. Alle zusammen bilden aber nach dem Stetigkeitsgesetz eine unendliche Stufenfolge und stehen in idealen Beziehungen zueinander, die man bildlich als Handeln und Leiden auffassen kann. Die Tätigkeit aller ist, das Universum wie in einem Spiegel vorzustellen oder darzustellen, und je nachdem die eine die Vorgänge im All deutlicher oder weniger deutlich vorstellt, als die andere, kann man jene in bezug auf diese handelnd oder leidend nennen. Beides ist nur relativ, aber in jeder Monade vorhanden. Diese ihre beiden Seiten, die mit ihr untrennbar verknüpft sind, bezeichnen wir als aktive und passive Kraft oder das Prinzip der Geistigkeit und der Körperlichkeit (Entelechia — Materia prima).

Den hier entwickelten Begriff der individuellen Substanz, wie er uns im Discours de métaphysique 1686 entgegentritt, nennt Leibniz bald wahre Einheit, bald substantielle Form, auch formales Atom, Entelechie und seit 1696 Monade. Mit der Einführung dieses metaphysischen Begriffs ist er der Klippe der stetigen Teilung entgangen. Aber er muß die Wirklichkeit von Raum und Zeit leugnen und diese zu Anschauungsformen unserer Sinne machen. Wo er von räumlichen Beziehungen zwischen den Monaden spricht, will er seine Ausdrucksweise nur bildlich aufgefaßt wissen, wie wenn ein Kopernikaner vom Sonnenaufgang rede (IV 495). So ist auch seine Redeweise von Substanzen in der Materie anszulegen, während die Materie in Wahrheit erst aus jenen bestehen soll (VII 561).

Wie die Ausdehnung aus unausgedehnten Substanzen zustande kommen soll, kann Leibniz seinen Zeitgenossen nicht recht begreiflich machen. Gegenüber den mannigfachen Versuchen der Kartesianer, ihm die Annahme eines materiellen Substrats unterzuschieben, betont er, esgebe nur Monaden in der Natur, alles übrige sei aus ihnen resultierendes Phänomen (Erdmann 745). Auch der Materie liegen Monadenaggregate zu Grunde. Wie die unausgedehnten, geistigen Kräfte die ausgedehnte stoffliche Materie zustande bringen, das können wir uns allerdings schwer vorstellen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß wir uns keinen deutlichen Begriff von dem Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen machen können. Versteht man unter Teil ein dem Ganzen Homogenes, so darf man die Monaden nicht Teile der Materie nennen. Denn die Annahme, daß sich etwa eine Entelechie mit einem unendlich kleinen Teile der Materie verbinde, ist durchaus verfehlt (II 306). Sonst würden wir uns ja wieder in das Labyrinth der stetigen Teilung verwickeln. Aber die Monaden haben nichts Räumliches an sich, und es ist darum ungenau zu sagen, die Materie setze sich aus ihnen zusammen. Die Monaden bilden vielmehr ihre Grundlage (II 268). Als ihre Teile dürfen wir sie nur dann bezeichnen, wenn wir den Teil, ohne an räumliche Beziehungen zu denken, einfach als unmittelbares Erfordernis („réquisit immédiat") und konstitutives Prinzip betrachten, das dem Ganzen in gewissem Sinne gleichartig ist (II 120). Die völlige Gleichartigkeit der Materie müssen wir auf Rechnung unserer Sinne setzen. Ist die Materie als ausgedehnte Masse ein Phänomen, so dürfen die zugrundeliegenden Substanzen ihr nicht homogen sein, weil sie sonst selbst zu Phänomenen würden. Sie bilden vielmehr sozusagen eine stetige Ordnung der Materie, in der sie als Teile dem Ganzen ähnlich sind. (II 277.)

Hier können wir auch den „Widerstreit der transzendentalen Ideen" im Problem der stetigen Teilung lösen. Die Monaden gehören einer ideellen, die Materie der materiellen Welt an. Der Unterschied zwischen beiden läßt sich am Beispiel der Zahl veranschaulichen. Die aktuellen Dinge setzen sich wie die Zahl aus Einheiten zusammen, die ideellen wie die Zahl aus Bruchteilen,

mit anderen Worten: bei den aktuellen ist der Teil früher als das Ganze, bei den ideellen das Ganze früher als die Teile (II 282). Da jeder Körper ein Aggregat von Erscheinungen ist und diese wiederum, so kommen wir wie bei der Zerlegung der ganzen Zahl in Brüche nie zu letzten Einheiten. Bei solchem Verfahren machen wir aber den Fehler, daß wir das Reich des Möglichen und das des Wirklichen durcheinander werfen oder, wie Leibniz sich gerne ausdrückt, die Materia prima mit der Materia secunda verwechseln. Dadurch geraten wir in das „Labyrinthum continui“ und verwickeln uns in unlösliche Widersprüche. Die „erste Materie“ oder das Prinzip der Körperlichkeit in den Monaden stellt wie Raum, Zeit, Intensität eine „continua quantitas“ dar. d. h. eigentlich gar keine Menge oder Masse, sondern nur eine ideale Möglichkeit, die naturgemäß etwas Unendliches und Unbegrenztes einschließt. Das Kontinuum ist etwas Ideales und in den ewigen Wahrheiten begründet (II 282). Die „erste Materie“ ermöglicht wohl die Körperlichkeit und die Teilbarkeit als ihr Prinzip oder Fundament, aber tatsächliche Teile dürfen wir in ihr nicht suchen (II 520). Umgekehrt ist es fehlerhaft, in den tatsächlichen Dingen, den Körpern von ganz bestimmter Menge oder Masse, nach unbegrenzten Teilen zu fragen. Die „zweite Materie“ stellt eine „discreta quantitas“ dar und gehört nicht ins Reich der unbegrenzten Möglichkeiten, sondern in die Körperwelt, wo alles mathematisch geregelt ist. Bauen wir einen Körper aus gegebenen Teilen auf, die an sich immerhin Aggregate sein mögen, so finden wir da nichts Unbegrenztes und Unendliches, sondern können jede beliebige Zusammensetzung oder Teilung vornehmen, gleichwie die Rechnung mit ganzen Zahlen stets bestimmte Mengeverhältnisse ausdrückt (II 282).

Da die Monaden mit keinem Teile der Materie verbunden sind, so können wir bei der Teilung eines materiellen Körpers natürlich nie auf Monaden stoßen, sondern immer nur auf Teilchen, denen wiederum Monadenaggregate zugrunde liegen. Diese stofflichen „Korpuskeln“ sind nicht mit den Monaden zu verwechseln. Das Beharrungsvermögen, das Charakteristische der Masse, hat mit dem Stoff nichts zu tun, sondern ist in den dynamischen Eigenschaften der Monaden zu suchen. Überall in

der ausgedehnten Masse finden wir die Widerstandskraft oder Trägheit, die raumerfüllende Tätigkeit, begründet in der passiven Kraft der Monaden, und weil sie sozusagen eine in der Ausdehnung stetig wiederholte Vorstellung ist, können wir die körperliche Ausdehnung als „stetige, gleichzeitige Wiederholung der Widerstandskraft“ auffassen (IV 394). Sie befindet sich (nach dem naiven Gleichnis Leibnizens) überall im Körper wie die spezifische Schwere oder die gelbe Farbe im Golde und die weiße Farbe in der Milch. Ausdehnung, Gestalt und Größe eignen als phänomenale Eigenschaften der „zweiten Materie“ oder körperlichen Masse, die aus gleichzeitig beigeordneten Erscheinungen resultiert („phänomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis“ II 517). Eine bestimmte Gestalt gibt es nicht. Warum der Apfel sich uns rund darstellt und nicht quadratisch — darauf läßt sich keine Antwort geben. Denn einen Apfel an sich gibt es nicht, er ist nur ein „Ens per aggregationem“ (II 461). Dasselbe läßt sich von jedem Körper sagen. Wir finden keinen als absolute Einheit, sondern nur zu relativer Einheit angehäufte Substanzen, sowie wir etwa einen Kreis von Menschen, die sich an den Händen halten, oder ein Heer von Soldaten als eine Art höherer Einheit betrachten können. In diesem Sinne möge man auch den Körper als Wesen ansehen, obwohl man sagen sollte: „Was nicht wahrhaft **ein** Wesen ist, das ist eigentlich kein **Wesen**“ (II 97). So bezeichnet Leibniz den Körper öfters als „substantia composita seu corporea seu completa“ und „materia secunda seu vestita“. Die Masse ist wiederum ein Aggregat von solchen körperlichen Substanzen, wie der Käse bisweilen aus einer Würmersammlung besteht (VII 501 f.). Die Materie können wir betrachten als einen Garten voller Pflanzen oder einen Teich voller Fische. Jedes Zweiglein einer Pflanze, jedes Glied der Fische, jeder Tropfen Feuchtigkeit in ihnen ist wieder ein solcher Garten, ein solcher Teich und so ins Unendliche fort. Und obwohl die Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches weder Pflanze noch Fisch ist, so enthalten sie doch noch davon, freilich von einer für uns meist unmerklichen Feinheit (Mon. 67.68).

Zur körperlichen Masse wird die Materie dadurch bestimmt, daß eine Anzahl von Kraftpunkten in ein engeres Verhältnis tritt und sich auf ein höheres, übergeordnetes Kraftzentrum bezieht. Leibniz hätte auf diese Weise zu dynamischer Wirksamkeit der Kräfte kommen können, wenn er reale Lageverhältnisse und die Möglichkeit der Fernwirkung anerkannt hätte. So aber ist er genötigt, die Wirksamkeit der Kräfte auf das psychische Gebiet zu verlegen und in vorstellenden Beziehungen zu suchen. Er hypostasiert die Kräfte als Erscheinungen des Gesetzes und konzentriert sie in metaphysischen Punkten mit dem Streben, von einem Zustand in den anderen überzugehen. So löst sich ihm die Welt in Wille und Vorstellung auf, und da er die Materie an sich weder atomistisch noch dynamisch begründen kann, spricht er der Körperwelt die selbständige Wirklichkeit ab und begründet sie auf der geistigen Welt.

(Fortsetzung folgt.)

I.

Gedankengang und Anordnung der Aristotelischen Metaphysik.

Von

Albert Goedeckemeyer in Göttingen.

II.

Endlich bietet ihm die das ganze Buch durchziehende Unterscheidung von Stoff und Form, Potenzialität und Aktualität auch die Gelegenheit, die schon früher (Z 11, 1037 a 17 ff.; 12, 1037 b 8 ff.) in Aussicht gestellte Lösung einer auch jetzt wieder (H 3, 1044 a 3 ff.) erwähnten Aporie zu geben, der Aporie nämlich, was die Ursache für die Einheit der Definition sei. Sie ist einheitlich, weil auch sie aus Stoff und Form besteht und ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ (6, 1045 a 7 — b 23).

Damit schließt die Behandlung des ὂν αὐτὸ (E 4, 1028 a 3) ab, und Aristoteles wendet sich gemäß der früher (E 2, 1026 a 33 ff.) gegebenen Disposition, auf die der Anfang von Θ (1, 1045 b 27 ff.) deutlich zurückweist, nunmehr zu der Erörterung des δυνάμει und ἐνεργείᾳ ὂν (Θ 1, 1045 b 27 — 33).

Hierbei wird nun zuerst das δυνάμει ὂν im eigentlichen Sinne, d. h. im Sinne der Bewegungspotenz (vgl. 6, 1048 a 25), besprochen (— 5, 1048 a 24), darauf die Aktualität vorgenommen (6, 1048 a 25 — b 34) und sodann die Frage erörtert, wann etwas potenziell und wann es aktuell ist (7, 1048 b 35 — 1049 b 3).

Indessen ist die eigentliche Absicht dieses Buches, in der auch der Fortschritt der Gedankenentwicklung zu sehen ist, eine andere. Aristoteles sagt das selbst mit aller Deutlichkeit, wenn er (Θ 1,

1045 b 36 f.) bemerkt, daß die Erörterung der Bewegungspotenz zu dem ὃ βουλόμεθα νῦν in keiner Beziehung stehe. Und zwar ist diese Absicht die, zu zeigen, daß es mit der bisher (Z 17, 1041 b 30; H 3, 1043 b 23) gewonnenen Bestimmung der Substanz bei der Sinnendinge als φύσις noch nicht sein Bewenden haben könne. man vielmehr darüber noch hinausgehen und zu dieser Bestimmung der Substanz als einer Aktualität fortschreiten müsse. Das ist der wesentliche und eigentlichste Inhalt des ersten Teiles des achten Kapitels, das dem Anschein nach nur die Priorität der Aktualität vor der Potenzialität, zu der nun aber ausdrücklich auch die φύσις gerechnet wird (1049 b 8), feststellt, eben damit aber ohne weiteres den Schluß herbeiführt: ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν (1050 b 2). Und als solche ist nun die Substanz nicht nur schlechthin früher, sondern auch im höheren Grade (8, 1050 b 3 — 1051 a 3), ja auch besser und ehrwürdiger als eine gute Potenz und überhaupt frei von jedem Mangel und jeder Unvollkommenheit (9, 1051 a 4 — 33).

Und dieser weiteren Bestimmung der Substanz dient nun auch die folgende Untersuchung (10, 1051 a 34 — 1052 a 11). Zwar bezeichnet sie sich in ihren Eingangsworten ebenfalls als Fortsetzung der E 2, 1026 a 33 ff. vorgelegten Disposition, nämlich als Erörterung des Seins im Sinne des Wahren und Falschen, läßt aber durch ihre bereits E 4, 1027 b 28 in Aussicht gestellte Zuspitzung auf die Behandlung der von den einfachen Substanzen prädizierten Wahrheit deutlich genug erkennen, daß es ihr nur um eine weitere Bestimmung der Substanz zu tun ist (vgl. bes. 1051 b 27; 29), wie auch Alexander (p. 600, 15) mit einem gewissen Erstaunen bemerkt. Ihr Ergebnis ist aber, daß, wie das Sein hier nicht mehr das Zusammengesetztsein bedeutet, sondern das Sein schlechthin, so auch die Wahrheit nicht mehr den Sinn hat, das Zusammengesetzte als zusammengesetzt und das Getrennte als getrennt denken, sondern das intuitive Schauen (1051 b 24 ff.). Und damit ist nun zugleich auch der ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως der Substanz bestimmt, auf den schon E 1, 1025 b 15 aufmerksam gemacht hatte.

Mit Θ hängt I zusammen. Die Bestimmung der Wahrheit der einfachen Substanzen war Gegenstand des letzten Kapitels. Es stellt

im Zusammenhange damit fest, daß es hinsichtlich des Wesens dieser Substanzen keinen Irrtum geben kann (—1052a 4), und weist dann noch darauf hin, daß man sich auch in einem bestimmten Gebiete, dem Gebiete der unbewegten Objekte nämlich über Eines absolut nicht täuschen könne, über alles das, was der Zahl nach eins ist. Und an diese wieder eine neue Seite der Substanz andeutende Bemerkung schließt sich nun in I, das sich durch 2, 1053 b 16 f. selbst hinter die λόγος περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος — das sind aber die Bücher Z—Θ — stellt und durch E 1, 1026 a 32 hinter die Behandlung des ὄν gewiesen wird, die Erörterung des Begriffs des Eins (I 1,1052a 15—2, 1054 a 19) an. Und läßt man 1052a 15—16 πρότερον, das dem zweifellos interpolierten Anfang von Z durchaus entspricht, fort, so ist auch der äußere Zusammenhang von Θ und I hergestellt.

Mit der Erörterung des Eins verbindet sich nun auch die Behandlung des schon in Γ 2, 1005 a 4 f. erwähnten fundamentalen Gegensatzes vom Eins und Vielen (3, 1054 a 20—29; 5, 1055 b 30—6, 1057 a 17) und weiterhin die dadurch nahegelegte Beantwortung der in E 1, 1026 a 32 noch einmal in Erinnerung gebrachten vierten Aporie, der Frage nach den συμβεβηκότα des ὄν, die ja sämtlich auf diesen Gegensatz zurückgehen (1054 a 29—1055 a 2), sowie die Γ 2, 1004 b 3 f. verlangte Erklärung über den Begriff des Gegensatzes und das damit zusammenhängende Problem, ob einem nur eines entgegengesetzt ist (4, 1055 a 19 ff.); und schließlich findet auch zur Beantwortung der B 1, 995 b 25 f. aufgeworfenen Frage nach den wesentlichen Eigenschaften der συμβεβηκότα der Begriff des μεταξύ (vgl. S. [34]) seine Stelle (7, 1057 a 18—b 34).

Die nunmehr folgende, sehr eingehende Behandlung des der Art nach andern aber, das zunächst auf den konträren als den vollkommensten Gegensatz reduziert wird (— 8, 1058 a 28), und von dem es dann noch ausdrücklich heißt, daß es nur durch einen in dem Begriffe, nicht aber in dem Stoffe gelegenen konträren Gegensatz bewirkt werden könne (—9, 1058 b 25) — diese Behandlung scheint nur im Dienste des letzten Kapitels dieses Buches zu stehen, das zuerst aus dem über die Artverschiedenheit Festgestellten den Schluß zieht, daß auch das Vergängliche und das Unvergängliche der Art nach verschieden ist (—10, 1058 b 29), um weiter-

hin in einer freilich kaum ganz einwandfreien (vgl. 1058 b 22) Weise aus der Tatsache, daß dieser konträre Gegensatz in der Substanz beider begründet ist, ihre Verschiedenheit noch mehr, zu einer Gattungsverschiedenheit nämlich, zu vergrößern (— 1059 a 10). Dadurch ist dann aber zugleich mitsamt einem gelegentlichen Argumente gegen die platonische Auffassung der ewigen Substanzen (— 1059 a 14) auch der Übergang zu diesen gewonnen.

Denn das, was auf die bisher gegebenen Ausführungen folgt, ist natürlich nicht Buch K (vgl. oben S. 19), aber ebensowenig auch Λ. Denn ein ganz ähnliches Verhältnis wie zwischen K und B, Γ, E liegt auch zwischen dem ebenfalls wie K lediglich einen Entwurf darbietenden (vgl. Bonitz l. c. p. 24) Anfang von Λ und gewissen Abschnitten aus Z und H vor. Es entsprechen einander nämlich folgende Teile:

Λ 1, 1069 a 18 — b 2 1069 und Z 1 — 2,
Λ 1, 1069 b 3 — 2, 1069 b 34 und H 1, 1042 a 24 — 4, 1044 b 20.
3, 1069 b 35 — 1070 a 9 und Z 7 — 9, 1034 b 7,
9 — 13 und Z 3, 1029 a 2 — 7 oder
H 1, 1042 a 26 — 31,
13 — 30 und H 3, 1043 b 19 — 23 sowie
Z 8, 1033 b 20 — 1034 a 8.

Dagegen haben Kap. 4 und 5 in den vorhergehenden Büchern keine Parallele, wohl aber wird das Resultat ihrer Untersuchungen, daß nämlich die Ursachen trotz ihrer Verschiedenheit im einzelnen der Analogie nach identisch sind, in der endgültigen Fassung der Metaphysik stillschweigend überall als bekannt vorausgesetzt (vgl. auch Θ 6, 1048 b 6 ff.).

Man wird daher nicht zu viel behaupten, wenn man Λ 1 — 5 demselben Werke zuweist, dem auch K angehört, um so mehr, als dieses Buch verschiedentlich (2, 1060 a 11; b 2; 7, 1064 a 36) auf Λ hinweist. Aus der letzten Fassung der Metaphysik wird man Λ 1 — 5 also ebenfalls auszuscheiden haben. Denn daß dieser Abschnitt nicht etwa eine „Wiederholung" bilden soll, läßt neben nicht unbedeutenden Differenzen im einzelnen, wie etwa die Bezugnahme auf Plato Λ 3, 1070 a 18, die in der entsprechenden Stelle in H 3, 1043 b 21 ff. fehlt, der Erwähnung der Unsterblichkeit des νοῦς Λ 3, 1070 a 25 f., von der sich sonst ebenfalls nirgends etwas findet, der schon er-

wähnte eingehenden Behandlung der Ursachen der Einzeldinge Λ 4 und 5 und vor allem der ganz verschiedenen Einteilung der Ursachen in Λ, wo 4, 1070 b 18 ff. und 5, 1071 a 29 ff. statt der Zweckursache in A 3, 983 a 26 ff. und H 4, 1044 a 33 ff. die Privation ihre Vierzahl vollendet, und außerdem noch, was in keinem andern Buche der Fall ist, das πρῶτον κινοῦν hinzugefügt wird — das läßt neben alledem der Umstand deutlich genug erkennen, daß die Disposition in Λ wesentlich von der in den entsprechenden Teilen der letzten Fassung der Metaphysik befolgten abweicht, sofern in Λ nach den Z 1 und 2 parallelen einleitenden Bemerkungen sofort zur Behandlung der konkreten, sinnlichen Substanzen geschritten wird, jede Berücksichtigung jenes höchst wichtigen Abschnittes über den Begriff und die Bedeutung der Substanz (Z 2, 1028 b 29 ff.) aber vollständig fehlt.

Die Fortsetzung von I werden wir daher in M zu sehen haben. Und das legt neben den schon oben erwähnten gegenseitigen Beziehungen der metaphysischen Bücher auf einander der Anfang von M nahe genug: περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν. Denn die Behandlung der Substanz der Sinnendinge liegt ja in dem ganzen bisherigen Teile der Metaphysik, so weit er sich auf die Substanz bezieht, vor. Das lassen für Z und H Stellen wie Z 3, 1029 a 33 ff.; 11, 1037 a 13 ff.; 17, 1041 a 6 ff. und H 1, 1042 a 24 ff. deutlich genug erkennen; und für Θ und I, die, wie wir gesehen haben, auf das engste miteinander zusammenhängen, ergibt es sich daraus, daß ein Kapitel über das Potenziell- und Aktuell-sein nur auf sinnliche Substanzen gehen kann, wie es die von Aristoteles benutzten Beispiele noch obendrein bestätigen. Sind daher auch die Worte ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ usw. (s. o.) echt, woran man vielleicht zweifeln kann (vgl. Christ Ar. met. ad 1076 a 9), so wird man bei dem ὕστερον an diese Bücher der Metaphysik zu denken haben.

Die nunmehr (M 1, 1076 a 10) einsetzende Erörterung der unsinnlichen Substanzen als des eigentlichsten Gegenstandes der Metaphysik (vgl. vor allem Z 1, 1028 b 2 ff.; 3, 1029 a 34; 11, 1037 a 13; 17, 1041 a 7 f.; M 1, 1076 a 10 f.; 9, 1086 a 21 ff.), für die alles Bisherige nur Vorbereitung war (vgl. Z 11, 1037 a 13; 17, 1041 a 7 f.),

beginnt aber mit einer Kritik der Ansichten anderer Philosophen, die in den Büchern M und N enthalten ist.

Als solche Ansichten zählt Aristoteles drei auf:

1. die, welche das Mathematische und die Ideen für unsinnliche Substanzen erklärt, und zwar:
   a) als verschiedene Gattungen,
   b) als identisch;

2. die, welche nur das Mathematische dafür hält — und stellt sich nun die Aufgabe, sie der Reihe nach zu besprechen (— 1, 1076 a 32). Ich begnüge mich damit, die Disposition dieser Besprechung zu geben.

I. Erörterung des Mathematischen, um zu entscheiden, nicht ob — denn das bezweifelt auch Aristoteles nicht —, sondern wie es existiert (— 1076 a 37):
   1. es existiert nicht als aktuelle Wesenheit
      a) weder in den Dingen (— 2, 1076 b 11),
      b) noch auch von ihnen getrennt (— 1077 b 11);
   2. sondern nur potenziell in den Dingen, und ist daher auch nur durchs Denken zu trennen und zu aktualisieren (— 3, 1078 b 6).

II. Erörterung der Ideenlehre (4, 1078 b 7 ff.):
   1. Ursprung derselben (— b 32);
   2. Polemik gegen sie (— 5, 1080 a 11).

III. Eingehende (vgl. M 1, 1076 a 11 ff.) Erörterung der substanziellen Zahlen (6, 1080 a 12 ff.):
   1. Aufzählung der möglichen Auffassungen auf Grund
      a) des Umstandes, daß sie als Substanzen spezifisch verschieden sein müssen und dann
         α) entweder schon die Monaden spezifisch verschieden (18 f.), oder
         β) noch gleichartig (20 ff.), oder
         γ) z. T. verschieden und z. T. gleichartig sind (23 ff.) oder endlich
         δ) alle drei Fälle vorliegen (35 ff.); und

b) der verschiedenen Möglichkeit ihrer Existenz, da sie

α) von den Dingen getrennt, oder

β) als ihre Wesenheiten in ihnen enthalten, oder

γ) z. T. in dieser und z. T. in jener Weise vorhanden sein können (37—1080 b 5).

2. Wirklich vertretene Auffassungen:

a) Es scheidet aus der Fall 1 a α (— 9).

b) Es sind vertreten:

α) der Fall, daß die Idealzahlen und die mathematischen Zahlen als verschiedene, und zwar von den Dingen getrennte, Wesenheiten existieren (— 14);

β) der Fall, daß die mathematischen Zahlen als von den Dingen getrennte Wesenheiten existieren (— 15);

γ) der Fall, daß sie als den Dingen immanente Wesenheiten existieren (— 21);

δ) der Fall, daß die Idealzahlen als von den Dingen getrennte Wesenheiten existieren (— 22);

ε) der Fall, daß die Idealzahlen und die mathematischen identisch sind (— 23).

Zusatz hinsichtlich ähnlicher Verschiedenheiten in der Auffassung der Linien, Flächen und Körper (— 30), sowie hinsichtlich der Qualität der substanziellen Zahlen (— 35).

3. Kritik dieser Auffassungen (— 36):

a) Angabe der Schwierigkeiten, die in der Annahme von substanziellen Zahlen selbst liegen:

α) Kritik der Annahme der selbständig existierenden Idealzahlen auf Grund einer Erörterung über die Möglichkeit der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Monaden (7, 1080 b 37 ff.):

αα) Nimmt man an, daß alle vereinbar sind, so gibt es nur mathematische Zahlen (1081 a 5 — 17).

ββ) Nimmt man an, daß sie unvereinbar sind, und zwar:

1. daß alle unvereinbar sind, dann gibt es weder mathematische noch Idealzahlen (17—b 33);
2. daß sie zum Teil unvereinbar sind, so stellt man eine unmögliche Annahme auf (— 1082 b 1).
3. Überhaupt erweist sich jede auf dieser Annahme der Unvereinbarkeit der Monaden ruhende Behauptung als töricht und gezwungen (— 1083 a 17).

β) Kritik der Annahme selbständig existierender mathematischer Zahlen (— 1083 b 1).

γ) Kritik der Annahme der Identität der Idealzahlen und der mathematischen Zahlen (— b 8).

δ) Kritik der Annahme der mathematischen Zahlen als den Dingen immanenter Substanzen (— b 18).

ε) Gesamtresultat: es kann substanzielle Zahlen nicht geben (— b 23).

b) Angabe von Schwierigkeiten, die sich aus andern Gesichtspunkten ergeben:

α) bei der Platonischen Auffassung:

αα) aus der Entstehung dieser Zahlen (— b 36);

ββ) aus der Frage nach ihrer Anzahl (— 1084 b 2);

γγ) aus der Frage nach der Reihenfolge:

1. der Zahlen selbst (— 1085 a 6);
2. der ihnen nachgeordneten Größen (— 1085 b 4; N 5, 1092 a 17—21, denn dieser Passus ist an seiner jetzigen Stelle unmöglich; vgl. Bonitz l. c. p. 589).

β) bei einer gewissen geringen Modifikation der Platonischen Auffassung (— 34).

c) Hinweis auf die in der Verschiedenheit der aufgezählten Ansichten liegende Selbstkritik (— 1086 a 20).

Auf diese Erörterung der von anderer Seite aufgestellten Ansichten über das Wesen der unsinnlichen Substanzen läßt Ari-

stoteles nunmehr, von M 9, 1086 a 21 ab, noch eine Kritik der Auffassung dieser Substanzen und ihrer Prinzipien als Prinzipien des Seienden (vgl. M 9, 1086 a 21 ff.; N 1, 1087 a 29; 2, 1090 a 4 f.: 23; 4, 1091 a 30 ff.; 5, 1092 b 8; 6, 1092 b 26 ff.; 1093 b 28) folgen. Daher ist es auch ganz berechtigt, wenn ältere (vgl. Syrian p. 160, 6 ff.) und neuere (vgl. Bonitz l. c. p. 565) Kommentatoren hier ein neues Buch beginnen lassen. — Auch jetzt beschränke ich mich darauf, die Disposition herauszustellen.

I. Kritik der Ideenlehre:

1. Der Hauptvorwurf, welcher der Ideenlehre in dieser Hinsicht zu machen ist, besteht darin, daß für sie die Prinzipien nichts anderes sind als in verallgemeinerter Form hypostasierte Einzeldinge (— 1086 b 13); dazu kommt

2. daß sich das Problem des Wissens auch ohne die Annahme der Existenz allgemeiner Prinzipien lösen läßt (— 10,1087a 25); und

3. die Unmöglichkeit, mit den Anhängern der Ideenlehre Gegensätze als Prinzipien anzusehen, und zwar:

a) im allgemeinen (— N 1, 1087 b 4);

b) in dem speziellen Falle, daß man das eine Glied im Stoffe findet.

α) Beschreibung der hierher zu rechnenden Ansichten:

αα) derjenigen, welche dem Eins die Vielheit gegenüberstellt (— 1088 a 14);

ββ) derjenigen, welche ihm die unbestimmte Zweiheit als das Ungleiche oder das Große und Kleine gegenüberstellt (— 2, 1088 b 28);

γγ) derjenigen, welche ihm die unbestimmte Zweiheit, aber nicht als das Ungleiche gegenüberstellt (— b 35).

β) Gründe ihrer Aufstellung und Nachweis, daß sie diese Gründe nicht befriedigen (— 1090 a 2).

II. Kritik der Zahlenlehre:

1. der substanziellen mathematischen Zahlen:

a) Unzulänglichkeit der Begründung dieser Ansicht (— 3, 1090 b 20);

b) Kritik der Stellung der Platoniker zu den mathematischen Zahlen (— 1091 a 12).

2. der substanziellen Zahlen überhaupt:

a) Unmöglichkeit der sowohl von pythagoreischer als auch von platonischer Seite behaupteten Entstehung der ewigen Zahlen (— 4, 1091 a 29).

b) Unmöglichkeit, diese Prinzipien als das notwendig in den Anfang zu setzende Gute und Schöne aufzufassen (— 5, 1092 a 17).

c) Weitere Einwürfe gegen die Zahlenlehre:

α) es fehlt jeder Hinweis auf die Art, wie die Zahlen aus den Prinzipien entstehen (— 1092 b 8);

β) ebenso jede Bestimmung darüber, in welcher Weise die Zahlen Ursachen der Dinge sein sollen (— b 25).

γ) Unhaltbarkeit der Zahlenspekulation (— 6, 1093 b 29).

Mit dieser Polemik gegen die von andern Philosophen angenommenen unsinnlichen Substanzen schließt die endgültige Bearbeitung der Metaphysik ab. Nicht als wenn Aristoteles, wie Zahlfleisch zur Stütze seiner Ansicht, daß es „das Schicksal jeder Philosophie sei, mit einem negativen Erfolge aufzutreten“ (Archiv XIII S. 100) meint, hierin das letzte Resultat seiner ganzen metaphysischen Überlegungen gegeben zu haben glaubte — es steht vielmehr zu fürchten, daß er eine solche Annahme für πλασματώδης erklärt haben würde: λέγω δὲ πλασματῶδες τὸ πρὸς ὑπόθεσιν βεβιασμένον (M 7, 1082 b 3) —, sondern weil ihm die Zeit zur Vollendung des Werkes aus irgend welchen Gründen gefehlt hat. Was aber hat folgen sollen (vgl. M 1, 1076 a 12; 3, 1078 b 5; N 3, 1091 a 21), ist natürlich die Entwicklung von Aristoteles' eigener Ansicht über die unsinnliche Substanz.

Nun liegt ja allerdings eine solche Erörterung in Λ 6—10 vor. Aber diesen Teil dürfen wir wegen seiner engen Zusammengehörigkeit mit Λ 1—5 — der Anfang von Kap. 6 kann sich nur auf Λ 1,

1069 a 30 ff., nicht aber auf die Parallele Z 2 beziehen — der endgültigen Fassung der Metaphysik nicht zuweisen. Und das wird dadurch bestätigt, daß Λ 6—10 garnicht nur die allein noch ausstehende positive Behandlung der unsinnlichen Substanz enthält, sondern auch einen durchaus nicht mehr erforderlichen polemischen Abschnitt (Λ 10, 1075 a 25 ff.), der überdies trotz des wichtigen Unterschieds, daß er auch die in M 9, 1086 a 21 ff. abgewiesene Naturphilosophie berücksichtigt, in vielen Punkten mit der uns schon bekannten Polemik identisch ist (vgl. Λ 10, 1075 a 27; 31: 34; 36; 37; b 14; 37 mit bzw. N 1, 1087 a 29; b 4; 4, 1091 b 35; 5, 1092 a 11; b 8; 2, 1088 b 36; 3, 1090 b 13; auch Λ 10, 1075 a 25 f. mit M 6, 1080 b 35 f.). So müssen wir uns schon mit dem Gedanken abzufinden suchen, daß uns der Hauptteil der Aristotelischen Metaphysik in seiner endgültigen Fassung fehlt, und daß er uns nur in einer früheren Gestalt vorliegt, deren wichtigsten Mangel, das Fehlen einer Auskunft über das Verhältnis des εἷς κοίρανος zu den Gestirngöttern (vgl. Bonitz l. c. p. 505), eine neue Bearbeitung vielleicht beseitigt haben würde. —

Läßt man nun die von uns dargelegte und begründete Anordnung der metaphysischen Bücher gelten, so hat man zweifellos und trotz aller Mängel in der Ausführung mancher Abschnitte ein durchaus einheitliches Werk vor sich, das ohne irgendwelche Lücken in der allgemeinen Gedankenentwicklung mit sicherem Schritt seinem eigentlichsten Ziele, der unbewegten Substanz als dem letzten Prinzip der Welt, zustrebt.

Und so ergibt sich das Folgende als Resultat unserer Betrachtung: es ist aus der Metaphysik überhaupt auszuscheiden Buch Δ und von Buch K Kap. 8, 1065 a 27—12, 1069 a 14. Die übrigen Bücher aber sind auf zwei Bearbeitungen zu verteilen, und zwar so, daß gehören zu Bearbeitung

I: A 7, 988 b 20 — Ende; K 1—8, 1065 a 26; Λ.

II: A 1—7, 988 b 19; α; B; Γ; E—I; M; N.

Es fehlt also von der zweiten Bearbeitung der Schluß und von der ersten der Anfang; denn daß man A 1—7 nicht für den Anfang der oder auch der ersten Bearbeitung halten darf, geht daraus hervor, daß sich Aristoteles im Anfang von K zur Begrün-

dung seiner Auffassung der Weisheit als ἐπιστήμη τις nicht auf die eingehenden Ausführungen in A 1 und 2 beruft, sondern auf die Erörterungen, ἐν οἷς διηπόρηται πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων εἰρημένα περὶ τῶν ἀρχῶν, d. h. auf A 8 ff. Wohl aber können wir uns aus dieser Bemerkung zusammen mit A 10, 993 a 13 ein ungefähres Bild von der Beschaffenheit dieses Anfangs machen, wie uns ja auch Λ 6—10, 1075 a 24 den Inhalt des Schlusses der zweiten Bearbeitung ahnen läßt. Ob wir aber in der ersten Bearbeitung der Metaphysik die drei Bücher περὶ φιλοσοφίας (D. L. V 22) vor uns haben, wage ich nicht zu entscheiden.

III.

Der Phaidon über Wesen und Bestimmung des Menschen.

Von

Emmanuel Prüm.

„Zum Kampfe lädt auch der orphisch-platonische Dualismus den Menschen, aber mehr zum Kampfe mit sich selbst als mit der Außenwelt. Seine weltgeschichtliche Aufgabe war es, das Innenleben zu vertiefen und die Gewissen zu schärfen." (Gomperz, Griech. Denker II[2] 329.)

Klar und einfach scheint dem unbefangenen Leser die dem Phaidon zugrunde liegende Lebensanschauung. Die Seele ist göttlich und unvergänglich, denn sie ist Vernunft: diese Formel enthalte die Platonische Ansicht über Wesen und Aufgabe des Menschen und ergebe sich notwendig aus dem Zusammenhang seines Systemes der Tatsachen und der Werte.

Das blinde Naturgeschehen dünkt ein Chaos von wechselnden, unzusammenhängenden Zuständen, von denen jeder schon aufhört zu sein, wenn er kaum erst ist. Demgegenüber das Geltende, das Allgemeine, durch welches jene vernunftlose Kette des Werdens allererst verständlich wird. Dort das Irdische, hier das Göttliche. Ist nun beides im Bewußtsein gegeben, so identifizieren wir dennoch das Ich mit dem Werte, denn in ihm ist das Einzelereignis gesetzt, aber es selbst steht über dem Besonderen: es findet in der Tatsache das Gesetz und in dem Geschehen die Geltung. Dies scheint nur dann erklärlich, wenn der Mensch dem Reich der Werte ursprünglich angehört und seine Bestimmung im Geiste

liegt, nicht in der Natur. Vergeht der Körper, dann macht die Seele einen Läuterungsprozeß durch, der sie mehr und mehr vom Sinnlichen reinigt, bis sie ihr angeborenes Wesen rein und unverfälscht herauswirkt. Das Irdische aber verfällt der Geringschätzung, sofern es nicht Mittel ist zur Darstellung der Vernunft: Bewußtsein des Ewigen, Ausprägung dieses Wissens im Tun: Wissen ist Tugend, Tugend ist Wissen, alles übrige nichtig.

Allein dieser scheinbar so durchsichtige Gedankengang ist einer der umstrittensten in der Geschichte der philosophischen Erkenntnis. Hegel meinte — und nicht wenige sind ihm nachgefolgt —, der Sinn der ganzen Sache sei die Identität der Seele mit dem reinen objektiven Denken, der Weltvernunft. Zeller und mit ihm eine ganze Schule verstehen dieselbe Darlegung als die typische Formulierung der Lehre von der persönlichen, individuellen Bestimmtheit der menschlichen Seele und deren Ewigkeit, vorbildlich für alle prinzipiellen Erörterungen dieser Überzeugung. Rohde und Windelband sehen darin eine theologische Spekulation über den Dämon, der vom menschlichen Körper Besitz ergriffen habe, nach orphischer Glaubenslehre, und die eigene Befreiung anstrebe. Nicht einmal darüber ist man einstimmig, ob der Phaidon als eine Betrachtung des Todes — Rohde und bereits Spinoza —, oder des Lebens — wie Bosanquet, Natorp, Fouillée annehmen — zu verstehen sei[1]).

Doch über die nicht unbedeutende Litteratur, welche das hier vorliegende Problem hervorgerufen hat, wollen wir weiter unten berichten, so wie die eigene Prüfung des Sachverhaltes es uns ermöglichen wird, dieselbe kritisch zu beleuchten.

Wir müssen erst die im Gespräch ausgeführten Gedanken auf ihre einfachsten Grundlagen zurückführen, um dann zu sehen, wie sich von diesem Standorte aus eine Lebensansicht gestalten kann, und wie die im Phaidon enthaltene sich dazu tatsächlich verhält.[2])

[1]) Rohde, Psyche II³ 1903 278 ff. Bosanquet Hibb. J. Oct. 1903 p. 98. Natorp, Platons Ideenlehre 1903, 127. Fouillée, Platon II² 237.

[2]) Mit Recht sagt Rohde a. a. O. 279: „Der Weg, auf dem er zu ihr (der Lehre von der geistigen Persönlichkeit und Unsterblichkeit) gelangt ist, ist nicht zu erkennen aus den »Beweisen«, mit denen er im Phaidon die bei ihm

Der Mensch als Seele.

Seele heißt hier: Substrat der Bewußtseinsvorgänge; als solches ist sie Lebensprinzip,[3]) kann daher nie anders als lebend, d. h. bewußt, gedacht werden. Bewußtsein umfaßt Vorstellung und Gefühl,[4]) Vernunft und Wille: so erscheint es der unmittelbaren Selbstbeobachtung.

Nun erwächst aber der wissenschaftlichen Forschung die Aufgabe, die Tatsachen der Erfahrung zu ordnen, zu prüfen und untereinander auszugleichen. Da solches nur durch das Denken geschehen kann, so ist die Vernunft, welche selbst Gegenstand der Untersuchung sein soll, von vornherein als Maßstab gegeben, nach welchem Geltung und Wert aller Erlebnisse nach deren inhaltlichen Seite abzuschätzen sind. Damit ist aber das reflexive Denken als absoluter Wert hingestellt.

Die logische Reflexion fordert Gesetz, Einstimmigkeit, Zusammenhang, Ausgleichung der Gegensätze; die Sinne liefern bloß

---

selbst damals bereits feststehende Annahme der Unsterblichkeit der Seele zu stützen sucht. Wenn die Beweise das, was sie beweisen sollen .... nicht wirklich beweisen, so können sie es auch nicht sein, welche den Philosophen selbst zu seiner Überzeugung geführt haben."

[3]) Das „Leben" des Kap. 52 scheint wirklich nichts anderes als Bewußtsein zu bedeuten. Vgl. Natorp a. a. O. 126 ff.

[4]) Da Platon keine feststehende Terminologie anwendet, haben die Ausleger einige Schwierigkeit gehabt, zu bestimmen, was der Phaidon eigentlich unter „Seele" versteht.

Hermann de partibus animae immortalibus sec. Platonem Göttingen 1851 S. 9 ff., glaubte, der Ph. rede überhaupt nur von dem vernünftigen Teil der Seele. Seine Ansicht haben wiederholt Susemihl Prodromus Platon. Forschungen Gött. 1852 S. 27 f, 85 f. Zeller, Phil. d. Griech. II. 1[4]. S. 843 f. Brandt zur Entstehung der Platonischen Lehre von den Seelenteilen (Progr. M.-Gladbach 1899) S. 26.

Eine Anzahl Forscher behaupten, der Phaidon lehre im Gegensatz zu den übrigen Dialogen die Einfachheit der Seele und die Stelle der sterblichen Seelenteile nehme hier der Körper ein. So Grote Plato II 383 ff. (der Ausg. 1888), Schultess, Platon. Forschungen, Bonn 1875 S. 53 ff. Raeder, Platons philos. Entwicklung. Deutsch 1905 S. 173.

Diese beiden Auffassungen lassen sich nicht mit dem Text vereinbaren. Platon sagt deutlich, die Seele empfinde περὶ τὸ σῶμα 65 b, 64 d e, μετὰ τοῦ σώματος 65 b c, διὰ τοῦ σώματος 79 c 65 a d. Vgl. Schneider, Die Weltansch. Pl.'s. S. 45.

vereinzelte, unverbundene Bruchstücke, sind voll des Widerspruchs und der Unvernunft, daher ohne Wahrheitsgehalt.[5]) Aber auch ohne ethischen Wert. Denn sittlich ist, das Wahre zu tun. Das Wahre enthüllt sich aber nur der logischen Überlegung. Naturbefangener „sogenannte“ [6]) Sittlichkeit, das Bestimmtsein im eigenen Leben von Sehen und Hören, Lust und Schmerz, Herkommen und Gewohnheit, ist nicht menschenwürdig, Vernunft allein die Münze, um die alles einzutauschen ist.[7])

Kurz gesagt: Richter des Lebens ist das Denken; dieses kennt nur seine eigenen Gesetze als Schätzungsmaß, verwirft alles übrige. So Ablösung der Reflexion vom Leben; Anerkennung bloß der logischen Denktätigkeit oder des durch diese gekennzeichneten Seins als eigenes Ich.[8]) Also Seele ist gleich Vernunft. Im Geist ist die transzendente Einheit gefunden, als deren zeitliche Erscheinungsformen die vielfältigen Bewußtseinstätigkeiten — Seelenteile nennt sie Platon in anderen Schriften — zu verstehen sind; aber er kann sich diese über die Erfahrung hinausliegende Einheit nur so denken, daß eine von den Funktionen des empirisch gegebenen Bewußtseins,[9]) in ihrer ursprünglichen Reinheit erfaßt, dessen wesenhaften Kern darstellt.

[5]) Cap X.

[6]) ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην 82b, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

[7]) 68c ff.

[8]) ὅταν δέ γε αὐτή καθ' αὑτὴν σκοπεῖ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν κτλ. 79cd vgl. 64e, 65bcd, 66a.

[9]) Nun ist klar, weshalb einmal „Seele“ bloß von der Vernunftseele zu verstehen ist, und dann wieder auch die Sinnlichkeit zu der Seele gezählt wird: „We must speak of the passions and appetites as belonging to the soul if we are thinking, as the psychologist does, of the actual phenomena of the human mind, known to us in our experience. But we can speak of them as not belonging to the soul, if we are thinking more metaphysically of the soul in its true nature, i. e. in its relation to the world of ideas.“ Ritchie Plato 1902 S. 144f. Ähnlich Archer-Hind Phaedo² 1894 XXXII ff., der in der Vernunft die eigene Tätigkeitsform der Seele, in den übrigen „Teilen“ unwesentliche Tätigkeitsformen derselben sieht. Verwandt ist die Auffassung Gomperz' Griech. Denker II² 349 und Fouillée's a. a. O. 230: „Mais est-ce donc se contredire que d'admettre à la fois dans l'âme l'unité essentielle et la multiplicité des fonctions produites par la triple

Allein, diese Auffassung erschöpft den Platonischen Gedanken noch nicht. Es gibt eine Bestimmung des Menschen, ein Ziel des Lebens. Ist die Vernunft Maßstab aller Wertinhalte des Lebens, so gehört doch auch das Denken wiederum zum Leben. Obgleich in einer Beziehung von diesem losgelöst, wird es doch andererseits, als sittliches Tun, als Erfüllung einer Lebensaufgabe betrachtet,[10]) zur persönlichen Leistung.[11]) Überhaupt bleibt die rein begriffliche Erkenntnis eher ein Ideal denn eine fertige Tatsache, und das, was den Philosophen auszeichnet, ist vielmehr das Streben zur Wahrheit als ein fester Besitz derselben; der Dichter des Phaidon erklärt wie jüngst L. Stein, wenn auch in eigner Sprache, als innerstes Wesen des Menschen den Willen zur Erkenntnis.[12]) Was anders soll das vielgenannte philosophische Sterben, oder die läuternde Reihe von Wanderungen nach dem Tode?

Also der Begriff der geistigen Persönlichkeit[13]) als fortschreitender Vertiefung des Einzelwesens durch Aufnahme des Allgemeinen,

relation de l'âme 1. avec la matière, 2. avec les idées dans leur opposition, 3. avec leur suprême unité? Platon a fort bien compris que le difficile est de démontrer l'immortalité de l'âme dans ses fonctions, et que cette immortalité n'est admissible que pour certaines facultés. Il était donc logique de considérer exclusivement dans le Phédon, outre l'essence de l'âme, ses fonctions essentielles et seules immortelles."

[10]) 67 a, 66 b, 64 d, 80 e, 81 bc, 83 b, 84 b.

[11]) Insofern ist die Behauptung berechtigt, die Metaphysik des Phaidon beruhe auf ethischen Werturteilen. Vgl. Bertram Die Unsterblichkeitslehre Platos, Zeitsch. f. Phil. u. phil. Kritik 1878 S. 36, Zeller a. a. O. 848, Roberts Plato's View of the Soul. Mind 1905 S. 376.

[12]) Das ist die Bedeutung des Idealmenschen, des φιλό-σοφος. Vgl. 64 a, 65 c, 66 abc, 68 a usw., wo das ἐρᾶν, ἐπιθυμεῖν, ὀρέγεσθαι zu den Ideen immer wiederkehrt, und Schultess Platon. Forsch. 42 ff. Zeller a. a. O. 847, Bertram a. a. O. 36 f., Rohde a. a. O. 274.

[13]) Vgl. 93 c. Daß Platon den Begriff der geistigen Persönlichkeit voraussetzt, trotzdem das Griechische keinen adäquaten Ausdruck dafür bietet, zeigt Volquardsen, Platons Idee des persönlichen Geistes, Berlin 1860. Desgleichen Windelband Platon 131, 135, der übrigens 1. den Begriff der Seele als „individuelle Persönlichkeit, dämonenhaftes Einzelwesen" unvereinbar findet mit der „naturwissenschaftlichen" Auffassung derselben als Lebenskraft, und 2. zwischen den beiden Merkmalen der „einheitlichen Persönlichkeit" und der „im Körper nur als fremder Gast wohnenden Seele", welche der erstere „theologische" Seelenbegriff vereinigt, einen Widerspruch entdeckt. U. E. mit Unrecht.

— freilich in seiner zeitgeschichtlichen Bestimmtheit, denn die Entdeckung des Begriffs hatte, indem sie der Philosophie neue Bahnen wies, zugleich deren Entwicklung im einseitig intellektualistischen Sinne beschränkt.[14]) Alles allgemein Geltende hatte die Sophistik vernichtet, damit alle objektiven sittlichen Werte. Platon, die sokratische Erkenntnis weiterführend, weist nun ein Allgemeines nach: das Denken, dessen Gesetze dieselben für alle sind, und mithin eine sittliche Aufgabe: die Wissenschaft, aber auch nur diese.

Von hier aus läßt sich nun die Rolle der Sinnlichkeit verstehen. Die Seele ist infolge ihrer Verbindung mit dem Körper gezwungen, ihre Tätigkeit auf das Körperliche zu richten: das sind die Sinne, eine Befleckung der Seele,[15]) nicht ein Teil im eigentlichen Verstande des Wortes, auch nicht eine ursprünglich selbständige Tätigkeitsform. Deshalb rühren Empfindung und Gefühl

---

Denn 1. wenn auch die Auffassung der Seele als geistige Persönlichkeit bloß der religiösen Erfahrung (und nicht etwa auch dem sittlichen Bewußtsein) entstammen sollte, der Begriff der Lebenskraft aber der wissenschaftlichen Forschung angehörte, so würde dieser verschiedene Ursprung noch nicht von vornherein auf eine entgegengesetzte Geltung schließen lassen. Daß hier „zwei Begriffe von sehr verschiedenem Inhalt und Umfang zur Deckung gebracht werden“, kann auch keinen Widerspruch begründen, denn nach Platons Auffassung ist eben das, was W. als zwei Begriffe bezeichnet, nichts anderes als zwei verschiedene Merkmale einer und derselben Sache. Oder will W. etwa sagen, die Gleichstellung sei deshalb unstatthaft, weil die Tierseelen auch als Lebenskraft aufzufassen seien? Aber die Lehre von der Seelenwanderung besagt ja, daß es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele gibt, und daß wir erstere bloß deshalb nicht als Personen betrachten, weil sie in ihrem jetzigen Zustand ihr Wesen nicht rein zur Darstellung bringen. 2. Der Platonische Begriff der Persönlichkeit schließt den Körper keineswegs ein. Der Mensch ist seine Seele. Das „Selbst“ wird allerdings hie und da im gewöhnlichen Sinn von: Mensch aus Seele und Körper bestehend, gebraucht: πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή 77b vgl. 76ce, 70b, 80c, 73a. Dagegen wird 115c ff. erklärt, das „Ich“ im eigentlichen Sinne, die Persönlichkeit im wahren Sinn des Wortes sei die Seele.

[14]) „His mind is occupied almost wholly with the movement upwards to apprehend the principles of unity in things, and hardly at all with the movement downwards to reconstitute the phenomena by a new interpretation. And this over-emphasis, natural as it might be in the first effort to rise from opinion to science . . .“ (Edw. Caird Evolution of Theology in Greek Phil. I 122.)

[15]) 66b, 67bc, 69c, 81b.

vom Körper her, machen die Seele selber „körperähnlich".[16]) Die durchgängige Einheit des Seelenlebens läßt sich insofern behaupten, als der Gegensatz innerhalb desselben ein abgeleiteter ist und zudem bloß tatsächlich, nicht zu Recht besteht. Der ursprüngliche Kontrast ist der zwischen Seele und Körper; dieser wird scharf betont und gegen den damaligen psychologischen Monismus verteidigt (cap. 36, 41, 42), welcher die Seele als Harmonie des Körpers vorstellt. Derselbe läßt sich mit der Lehre von der Wiedererinnerung nicht in Einklang bringen, steht aber zudem in Widerspruch mit der Tatsache, daß jede Seele als solche der anderen gleich ist, während es in der Harmonisierung Grade gibt,[17]) und mit der weiteren, daß sich auch schlechte, also unharmonische Menschen finden, vermag dann endlich den Gegensatz zwischen Sinnen und Vernunft sowie die Herrschaft der letzteren nicht zu erklären.[18])

Suchen wir nun die also sich kennzeichnende Lehre vom Wesen des Menschen aus dem Ganzen der Weltansicht des Phaidon zu verstehen.

Die Wirklichkeit als Idee.[19])

Dem psychischen entspricht ein kosmischer Dualismus. Es steht dem erkennenden Bewußtsein — Vernunft und Wahrnehmung

[16]) 84d vgl. 79c τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ διὰ σώματος' δι' αἰσθήσεων σκοπεῖν τι. Diese Worte legt Bosanquet Platos Conc. of Death Hib. J. oct. 1903 98ff. so aus, daß für Platon der „Körper" bloß einen Teil des Bewußtseins bedeutet habe, den Inbegriff des niederen Seelischen. Mit dem Ganzen des Phaidon stimmt es wohl besser, anzunehmen, daß er bloß ursächlich die Sinnlichkeit dem Körper zuschreibt. Wir dürfen nicht vergessen, daß Platon kein festgeprägter wissenschaftlicher Sprachgebrauch zur Verfügung steht.

[17]) Gegen diesen Beweis ließe sich einwenden, daß es in der Seele Gradunterschiede gibt wie in der Harmonie, indem erstere mehr oder weniger durchgeistigt sein kann. Im übrigen ist die Voraussetzung eine sowohl der Assoziationstheorie als auch dem neueren Voluntarismus entgegengesetzte. Das Denken kann nicht die Resultante von psychischen Elementarvorgängen sein, weil dem Ganzen keine Bestimmung zukommen kann, welche den Teilen, für sich genommen, fehlt. Vgl. Baumann, Platons Phädon 1889 36ff.

[18]) Cap. 41.

[19]) Eine Übersicht über die Literatur bei Lutoslawski, Origin and Growth of Pl.'s Logic 1897 8ff. Es ist hier nicht der Ort, auf die verschiedenen

— hier die unsichtbare Welt der Ideen,[20]) dort die sichtbare der Erscheinungen gegenüber, und wie innerhalb des Bewußtseins der geistigen Tätigkeit allein aller Wert zukommt, so enthält auch in der Außenwelt das Reich der Ideen alle Wirklichkeit.[21])

Wir suchen vergebens nach einer Definition der Idee. „Except in purely mythical passages, Plato does not attempt to describe the ideas any more than Kant describes the 'Ding an sich' or Spencer the 'Unknowable'. He does not tell us what they are, but that they are.“ (Paul Shorey, the Unity of Plato's Thought. p. 28.) Allerdings hören wir, sie sei dasjenige, was von den Einzeldingen ausgesagt werde,[22]) allein im Phaidon tritt der

---

Auslegungen der Ideenlehre einzugehen. Es genüge zu bemerken, daß u. E. die Cohen-Natorpsche Auffassung der Ideen als „reine Denkbestimmungen“, oder „das logische Verfahren“ zwar recht scharfsinnig nachweist, welche neueren erkenntnistheoretische Begriffe in der platonischen Lehre verborgen lagen, aber an der Unmöglichkeit scheitert, zu beweisen, daß Platon diese Begriffe wirklich herausgearbeitet habe. Kann das Denken sich etwa je rein erfassen? Kann nicht ein Symbol späterer Zeiten die Wahrheit eines alten erst klarer darstellen, ohne daß man bei der Durchdringung von Bild und Idee behaupten darf, nur die Idee, nicht auch das Bild sei jenen älteren Zeiten eigen gewesen? Wäre die Wirklichkeit neben dem Bilde, nicht in demselben und durch dasselbe geschaut worden, so würde das Symbol unnütz gewesen sein. Ist aber nicht jeder Wirklichkeitgedanke in diesem Sinne symbolisch? Freilich mag es also berechtigt sein, in einem Gedanken mehr zu sehen als der Denker selbst darin sah, aber man muß hinzufügen, daß er nicht soweit vordrang. Auch die Stellen 78d, 75c, 76de, 92d, 101e, 101d, welche Natorp diejenigen „sich genau anzusehen“ bittet, „denen das ‚Sein' der Ideen im Verdachte der Transzendenz steht“, sprechen deutlich für die überlieferte Auslegung Vgl. Gomperz Arch. f. Gesch. d. Phil. 1905 S. 442ff.

[20]) Im Phaidon werden die Ideen meist durch Beispiele genannt, wie δίκαιον αὐτό 65d, αὐτὸ τὸ καλόν 75c, 79d, καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτό 100b, αὐτὸ τὸ ἴσον 74a, αὐτὸ ὃ ἔστιν ἴσον 74d, αὐτὸ τὸ ἴσον ὅ τι ἔστιν 75b, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία 76d, usw. auch τυγχάνει ἕκαστον ὄν 65e, αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον 79d, εἶδος 103e, 104e, ἰδέα 104bd, nebst den unten anzuführenden Bezeichnungen. Die Erscheinung heißt τὰ ἴσα gegenüber τὸ ἴσον (ἰσότης). 75a, τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν 75b, τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα 75b.

[21]) Die Idee ist schlechthin „das Seiende“ 65c, 66a.

[22]) ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν 65e, vgl. 74d, 75b, 79d, (περὶ ἁπάντων) οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ ὃ ἔστιν 75d, ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν 76d. αὕτη ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι 78cd.

Begriff der Allgemeinheit zurück gegenüber dem einer alles Empirische übersteigenden Vollkommenheit.[23]) Sie ist das Seiende,[24]) das Wesen,[24]) einfach,[25]) über Raum und Zeit hinausliegend,[26]) unsichtbar,[27]) immer sich selbst gleich und unwandelbar bleibend,[28]) rein,[29]) vernünftig,[30]) geistig, unsterblich,[31]) göttlich.[32])

Die Erscheinungswelt hingegen ließe sich mit den Hegelschen Worten kennzeichnen: „Alles Endliche ist dies und nur dies, daß das Dasein desselben von seinem Begriff verschieden ist.“ (Logik, ww. Bd. 4, S. 112.) Widerspruchsvoll, in steter Veränderung begriffen,[33]) zusammengesetzt,[34]) geistlos, voll Unvernunft und Tod.[35])

Wie der Idee als dem Geistigen aller Wert zukommt, so erklärt auch sie allein die Natur.[36]) Denn, obgleich die Einzeldinge, auch in ihrer Gesamtheit, transzendierend,[37]) ist sie doch deren

---

23) Das ist schon ersichtlich aus der Wahl der Beispiele, die im Phaidon vorkommen: δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν, ὅσιον, μέγεθος, ὑγίεια, ἰσχύς, (neben ἴσον, ἄνισον, ἔλαττον, σμικρότης, πλῆθος, δυάς, μονάς, τριάς, θερμότης, ψυχρόν, περιττόν, ἄρτιον).

24) 76 d, 77 a, 78 c d.

25) 78 d, 75 b.

26) ἀεὶ ὂν καὶ . . . ὡσαύτως ἔχον 79 d, 83 b.

27) δύο γένη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές 79 a, 81 a.

28) 78 d mit großem Nachdruck: ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτά. μήποτε μεταβολὴν καὶ ἥντινουν ἐνδέχεται, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται. Vgl. 79 d, 80 b, 103 e, 74 b.

29) 79 d.

30) 81 a.

31) 79 d.

32) 80 a b, 81 a, 83 e, 84 a.

33) Die der Idee gleichnamigen Einzeldinge sind πᾶν τοὐναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὑτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδαμῶς κατὰ ταὐτά 78 e vgl. 74 b ff.

34) 75 a.

35) 80 b.

36) Cap. 49 vgl. Windelb. Plat. S. 97 ff.

37) φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον 74 a vgl. 78 d e 102 d und 103 b: οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει, was im Kontext nur

immanenter Grund,[38]) mag nun diese Ursächlichkeit näher als eine Gemeinschaft,[39]) ein Teilhaben[40]) der Erscheinung an der Idee zu denken sein, oder als eine Gegenwart,[41]) ein Innewohnen[42]) letzterer in den ihre Gestalt[43]) und ihren Namen[44]) tragenden Sonderexistenzen, oder als ein Zusammenhalten[45]) derselben, oder als das Begehren, das Streben der Erscheinung zur Idee, welche in ihr bloß unvollkommen verwirklicht ist.[46]) „Wie in des Menschen Seele bei der Wahrnehmung sinnlicher Dinge jene höchste Liebe entsteht, der Drang nach dem Übersinnlichen, die Sehnsucht, das reine Urbild von neuem zu schauen und ihm im begrifflichen Denken ähnlich zu werden — so muß auch das Sinnending selbst, die körperliche Erscheinung, von demselben Drange nach dem Übersinnlichen erfüllt sein, von der Sehnsucht, (ὀρέγεσθαι), die Idee in sich darzustellen, und ihr ähnlich zu werden.“ (Windelband, Platon S. 102.)

So zerfällt die Außenwelt wie die inneren Erlebnisse in Höheres und Niederes, Geist und Natur, Göttliches und Irdisches, das Höhere zur Herrschaft über das Niedere berufen, der Geist der Sinn der Natur, das Göttliche Ziel des Irdischen.

Der Mikrokosmos im Makrokosmos.

Wie verhält sich nun die Seele zu dem auf diese Weise bestimmbaren Weltganzen? Es wurden persönliche Erlebnisse in gegenständliche Wirklichkeit umgesetzt: so entstand einerseits die Sinnenwelt, in steter Veränderung, eher Schein als Wesen, andererseits

---

heißen kann: das Gleiche in der Erscheinung und das Gleiche in sich, während Teichmüller St. z. Gesch. d. Begr. S. 133 und Lutosł. a. a. O. 258 es fälschlich für den Begriff des Gleichen in unserem Bewußtsein und die Idee des Gleichen außerhalb des Bewußtseins verstehen.

[38]) 100d τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Dieses Wesen ist immanent: 102d, 103b, 104b.

[39]) κοινωνία 100d.

[40]) μετέχει 100c, μεταλαμβάνοντα 102b.

[41]) παρουσία, προσγενομένου 100d, προσιόντος 103d.

[42]) ἐνόντων 103b, ἐν ἡμῖν 102d, 103b, ἐν αὐτοῖς 104b.

[43]) ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν 103e.

[44]) ἐπωνυμίαν 103b, ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος 103e.

[45]) ἃ ἂν ἡ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχῃ 104d.

[46]) ἐνδεῖ τι ἐκείνου τοῦ τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ ἴσον 74d ὀρέγεται 75ab.

seits eine in ihrer Starrheit farb- und gestaltlose Welt des unpersönlichen, reinen Seins. Natürlich werden wir nun vergebens nach dem Platz suchen, welchen die Seele, der persönliche Geist, in diesem metaphysischen Gebäude einnimmt. Es wurde eben ohne Rücksicht auf sie errichtet.

Zwar muß die Seele der Idee verwandt sein, da ihre eigentümliche Tätigkeit auf diese gerichtet ist, nach dem Grundsatz: Wär nicht das Auge feuerhaft, nie könnt es Sonnenlicht erblicken. Dafür zeugt überdies ihr Gegensatz zum Körper, welcher ja der Erscheinungswelt angehört.

Allein, die Idee ist doch ein Allgemeines; und so wie es einen Baum an sich gibt, in welchem der Seinsgrund der einzelnen Bäume zu suchen ist, so müßten auch die verschiedenen Seelen bloß die allgemeine Idee der Seele zur Darstellung bringen, welch letztere allein in dem Entstehen und Vergehen der Einzelseelen beharren würde.

Der Idee kommt bloß formale und teleologische Ursächlichkeit zu. Müssen nicht dieser starren Unwandelbarkeit gegenüber die seelischen Tätigkeiten, und zwar gerade diejenigen, worin deren wahres Wesen zum Ausdruck kommt, das Streben zum Übersinnlichen und zur Wahrheit, zur Befreiung von den Fesseln der Natur, dieselbe in das Gebiet der μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα (79a) verweisen?

Wir wollen nicht davon reden, daß der Grundsatz, nach welchem aus der geistigen Tätigkeit der Seele auf ihr übersinnliches Wesen geschlossen wurde, auch infolge ihrer Sinnlichkeit ihr Zugehören zur Natur verlangt.[47]) Oben sahen wir ja, welche Erwägungen die Gleichsetzung der Vernunft und des Willens zur Vernunft mit dem überempirischen Wesen der Seele notwendig machten. Es ist ausgemacht, daß die „körperähnliche" Seele durch den Körper bedingt ist, eine vorübergehende uns aufgedrängte Belastung. Aber jener, allein ursprünglicher Kern des Selbst, wohin gehört er?

Hier waren von vornherein zwei Lösungen möglich:

---

[47]) So Roberts a. a. O. 373.

Entweder — die entgegengesetzten, letzten Bestimmungen des Ich werden auf ein Eingehen der Idee, des Ewigen, Unwandelbaren, Allgemeinen in das Endliche, das Werden zurückgeführt, so daß die in der Seele sich entfaltende objektive Vernunft (Idee der Seele) ewig, das Persönliche, Individuelle deren vergängliche Hülle wäre — oder aber das ontologische Schema muß sich erweitern und den δύο γένη τῶν ὄντων tritt das Seelische selbständig zur Seite

Man sollte meinen, die Voraussetzungen des Platonischen Denkens hätten nur die Entscheidung für die erstere Alternative zugelassen. Denn ist einmal das Dasein der Einzelseele denkbar als einer für sich bestehenden Einheit, nicht nur Existenzform der Idee, so läßt sich nicht absehen, weshalb es der Annahme von Ideen zur Erklärung der übrigen Einzelexistenzen bedarf. Gibt es aber eine solche Idee, etwa die des Lebens, so wäre damit eben das persönliche Ich in die Erscheinungswelt verwiesen.[48])

Trotzdem weiß der Phaidon von dieser Lösung nichts. Dessen ganze Beweisführung gilt der bejahenden Antwort auf die Frage, ob ἔστιν ἡμῖν ἡ ψυχὴ ἐν Ἅιδου καὶ δύναμιν καὶ φρόνησιν ἔχει. (70b.)

Nach den obigen Darlegungen ist auch leicht einzusehen, welche Gründe die erste Alternative undurchführbar machen mußten.

Die Werturteile auf denen die Lehre von Seele und Körper beruht, sind ebenso grundlegend wie die das Zweiweltensystem bedingenden.[49]) Die Scheidung von Höherem und Niederem im

---

[48]) Diese ganze Frage, sowie die Geschichte der darauf bez. Polemik behandelt ausführlich Chiappelli, della interpetrazione panteistica di Platone. Firenze 1881.

[49]) Vgl. Zeller, der a. a. O. 562f. den Ausgangspunkt der Platonischen Philosophie in folgendem findet: Die Erkenntnis der Begriffe, hatte Sokrates gesagt, ist die Bedingung alles wahren Wissens und alles richtigen Handelns· Also, schließt Plato weiter, ist überhaupt nur das begriffliche Denken ein wirkliches Wissen, alle anderen Weisen des Erkennens dagegen, die sinnliche Anschauung und Vorstellung, gewähren keine wissenschaftliche Sicherheit der Überzeugung. Ist aber nur das Wissen, so kann dies, wie er glaubt, seinen Grund allein darin haben, daß nur dieses ein Wissen des Wirklichen ist.“ Ebenso Windelband, Pl. S. 81: „Der Wertunterschied, der auf die Erkenntnisweisen zutraf, überträgt sich notwendig auch auf die ihnen entsprechenden Bereiche der Wirklichkeit.“

Menschen würde aber mit der hier geforderten Sonderung der objektiven Vernunft — die überdies ja ganz statisch aufgefaßt ist, — von dem Individuellen garnicht zusammenfallen. Jenes wesenhafte Selbst ist eben eine geistige Persönlichkeit.

Die beiden sich kreuzenden Wertgegensätze durften nicht vertuscht werden: vielmehr bedurfte es einer Ausgleichung derselben, welche keinen davon preisgab. So entschied sich Platon dafür, die Seele als eigne Wesenheit neben Idee und Erscheinung anzuerkennen, und zwar mußte ihre Geistigkeit sie der Idee näher rücken.[50])

Man wendet ein,[51]) hier liege eine Vermengung von logischem und psychologischem, idealistischem und realistischem Standpunkte vor. Doch, wir dürfen uns auch die Platonische Vernunft nicht allzusehr nach neueren Mustern denken. Selbst der Ideenlehre ist, wie oben gezeigt, der realistische Standpunkt nicht fremd. Die Idee ist mehr oder weniger verdinglicht, als daseiender Gegenstand aufgefaßt, und daher durfte die ebenfalls gegenständlich gedachte Seele ihr zur Seite treten. Die Antinomie der beiden Betrachtungsweisen ist nicht überwunden, ja auch nicht eine derselben rein herausgearbeitet. Daß aber die hier geforderte höhere Einheit nach unserem Denker entdeckt worden sei, wird wohl kaum einer behaupten, der die Entwicklung der neuesten Philosophie in ihren Gegensätzen von Logismus und Psychologismus verfolgt.

Die Unsterblichkeit.

Nun umfaßt der νοητὸς τόπος also zunächst die absolut einfachen und unveränderlichen, über Raum und Zeit sowie über die Beschränkung des Einzeldaseins erhabenen Ideen, dann die zwar auch überräumlich, aber doch in der Zeit lebend zu denkenden[52]) Seelen,

[50]) Cap. 26, 27, 28.

[51]) Natorp a. a. O. S. 35, der allerdings die Wiedererinnerungslehre des Menon im Sinne hat.

[52]) Unveränderlich denkt sich Platon die Seele auch in ihrer transzendenten Wesenheit nicht. Dann kann sie aber auch nicht überzeitlich, ewig sein, wie Teichmüller a. a. O. S. 111 u. ö., auch Rohde a. a. O. 286 und Fouillée a. a. O. 234 die Unsterblichkeit auffassen. Mit Recht sagt Lutosl a. a. O. 261: „The inconsistency between immortality and idealism arises only,

konkrete Persönlichkeiten. Die Seele steht demnach der Erscheinungswelt selbständig gegenüber und ist in ihrem Dasein durchaus nicht an den Körper gebunden, im Gegenteil, dieser ist schuld an all dem Nichtigen, was ihr anhaftet.

Dagegen ist sie nicht durchaus, sondern nur annähernd einfach, auch wesentlich der Veränderung, also der Zeit unterworfen, denn ihr eignet sittliches Streben. Von einer wahren Ewigkeit, einem überzeitlichen Sein des Menschen darf also keine Rede sein (diese wird auch nicht durch die Annahme einer Vergeltung des sittlichen Verhaltens[53]) gefordert), wohl aber von einer unbegrenzten Dauer des Menschenlebens vor der Geburt und nach dem Tode. Die Möglichkeit einer solchen steht nach dem Gesagten offen. Diese wird zur Notwendigkeit[54]), wenn wir die religiöse Seite der Metaphysik des Phaidon betrachten, durch welche sie erst ihre eigenartige Färbung erhält.

Die Ideen sind nämlich auch religiöse Werte; ja geradezu das Göttliche[55]). Das Leben in der Idee ist nicht bloß eine sittliche Tat, sondern ein Gottesdienst[56]). Die Seele, welche dieser Welt ursprünglich angehört und in deren Anschauung ihre Aufgabe

---

if by immortality is meant . . . absolute eternity of the soul, while an indeterminate continuation of the soul's existence after death is not inconsistent with idealism."

[53]) 63c, 95bf, 114cd, 82cf, 107b ff.

[54]) Wir haben bereits oben auf nicht überwundene Gegensätze aufmerksam gemacht. Piat geht entschieden zu weit, wenn er (la vie future d'après Platon, revue néoschol. No. 50 p. 110) behauptet: „L'eschatologie de Platon dérive en effet tout entière de la notion qu'il s'est faite des intelligibles, de la pensée, de l'âme cosmique et de l'élement matériel: elle procède toute entière de sa métaphysique générale, qui se ramène elle-même à la déduction de l'idée du bien". Er gibt ja selbst zu S. 106 „qu'une telle manière de voir s'accorde mal avec le principe de la dialectique d'après lequel les choses sont unes dans la mesure où elles se ressemblent: suivant ce principe, en effet, il devrait y avoir un même fond de pensée pour toute intelligence" und rät, man solle nicht „se soucier outre mesure des contradictions que l'on peut y trouver".

[55]) 80a, 81a, 83e, 84a, 95c.

[56]) So hat auch der Ausdruck καθαρός, κάθαρσις (67a ff. 69bc, 80e, 82d, 108b, 114c), mit welchem das Sichzurückziehen der Seele vom Sinnlichen zu der Idee bezeichnet wird, eine religiöse Nebenbedeutung. Vgl. Rohde a. a. O. 281.

findet, ist also ein dämonisches, göttliches Wesen, dem Ursprung, dem Wesen und der Bestimmung nach.[57]) Unsterblich und göttlich sind aber für den Griechen Wechselbegriffe.[58])

Also ist die Seele unvergänglich;[59]) ihre jetzige Daseinsform eine vorübergehende; ihre Bestimmung, vom Leibe befreit, in der Vereinigung mit dem Göttlichen die Seligkeit zu finden.

Diese Aufgabe ist nur durch sittliche Kraft erfüllbar. „Jedes Nachgeben gegen die Natur schiebt einen weiteren Riegel vor das Gefängnistor der Seele; es zieht sie aus der ihr von Rechts wegen zukommenden rein geistigen Sphäre hinunter in die pestschwangere Luft der Sinnenlust. Kein Entrinnen vor diesem Verhängnis. Die Folgen einer jeden Handlung sind ebenso unvermeidlich wie die Gesetze des Universums. Ein naturnotwendiges ursächliches Verhältnis besteht zwischen diesseitigem Tun und jenseitigem Schicksal. Meine jetzige Lage ist bedingt durch Ursachen, die in mir unbekannte Fernen zurückgreifen, mein gegenwärtiges Handeln wird mein Schicksal für alle zukünftigen Daseinskreise bestimmen" (Archer-Hind.).

[57]) 95c, 85e, 86c, 80a: τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ .... ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν, τῷ δε ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ ... σῶμα.

[58]) 80: πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ θείῳ εἶναι καὶ πότερον τῷ θνητῷ. Vgl. Rohde a. a. O. S. 2.

[59]) Daß der Phaidon eine persönliche Unsterblichkeit lehrt, daran dürfte heute wohl niemand mehr zweifeln. Einige behaupten nur noch, Pl. habe selbst nicht geglaubt, daß seine Beweise eine persönliche Unsterblichkeit dartäten, sondern diese bloß als ein ethisch-religiöses Postulat gelehrt. So Archer-Hind a. a. O. XXXII, Shorey, The Unity of Plato's Thought 1903 40, 42. Es hat m. E. noch niemand erklärt, wie denn Platon dazu hätte kommen können, den Leser der Täuschung hinzugeben, als beweise er die individuelle Unsterblichkeit, während er in Wahrheit überzeugt gewesen wäre, nur die allgemeine Unsterblichkeit zu beweisen. Sätze, wie derjenige Shoreys a. a. O.: „This presumably Plato knew, but we cannot expect him to say so at the death-bed of Sokrates or in the ethical myths, which obviously assume individual immortality" möchte man beinahe als ein Geständnis auffassen, daß die erwähnte Hypothese den Text nicht erklären kann. Siehe übrigens dazu 91c: ὑμεῖς ... σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους κτλ.. Die Stelle, die Teichmüller und nach ihm viele andere anführen, um dieselbe Annahme zu stützen: χρὴ δὲ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ 114d, beweist nur, daß Platon Wert darauf verlegt, daß die für ihn wissenschaftlich feststehende Wahrheit auch das Leben bestimme.

Man darf sich fragen[60]), was dem Menschen noch Individuelles bleibt, wenn sein letztes Ziel im Platonischen Sinne, die volle Läuterung und Aufnahme in die Gottheit erreicht ist. Darüber sagt uns der Philosoph nichts. Wollen wir aber versuchen, diese Frage, in den Voraussetzungen des Phaidon bleibend, zu beantworten, so müssen wir zunächst bemerken, daß nicht näher bestimmt wird, wie die Gottheit zu denken ist. Als Ideal gilt, die Welt aus einem einheitlichen Grunde zu erklären, und zwar teleologisch[61]), aber noch wird eine solche Konstruktion nicht versucht. Wir haben kein Recht, die großartige Synthese des Philebos und des Staates hier vorauszusetzen. Zwei oft im Staate ausgesprochene Überzeugungen finden sich aber auch hier: daß unser wahres höheres Selbst über das Bloßmenschliche hinausliege, am göttlichen Leben teilhabe — und daß es dennoch nicht in der Gottheit aufgehe, nicht selbst ein Absolutes sei. Mit anderen Worten: Was im Menschen an Wert besteht, gehört der Gottheit an; es ist von ihr ganz abhängig, nicht mit ihr identisch. Wie lassen sich aber die Schranken des persönlichen Bewußtseins denken, wenn man dieses in voller Ablösung vom Sinnlichen denkt? Ist ein solcher Begriff überhaupt vollziehbar? Vielleicht liegt es in der geschichtlichen Bedingtheit des Platonismus, daß er diese Frage nicht beantworten kann.

Nun die Beweise![62])

1. Das Gesetz der Entwicklung aus Gegensätzen fordert, auf die Seele angewandt, daß sie aus dem Zustande der Trennung vom Körper (Tod) in den der Verbindung mit demselben (Leben) übergeht, und umgekehrt.

[60]) Rohde a. a. O. S. 286.

[61]) Cap. 46 ff.

[62]) Vgl. darüber Archer-Hind Phaedo² XVI ff.; Zeller a. a. O. 825 Anm. 4; Bonitz, Platon. Studien 293; Überw.-Heinze I⁹ 201; Windelband Pl.⁴ 137 f.; Teichmüller St. z. Gesch. d. Begr. 118 ff.; Bertram Zsch. f. Phil. und Phil. Kritik 1878 S. 48; Chiappelli, della interpr. panteistica di Pl. 252 ff.; Pfleiderer Sokrates und Plato 423 ff.; G. Schneider, Die Weltanschauung Platos 1898 S. 17 ff.; Baumann Platons Phaedon 11 ff.; Grote Plato II 413 ff.; Gomperz Griech. Denker II 351; Raeder Platons philos. Entw. 171 ff.; Ritchie Plato 1902 145 ff.; Fouillée La philosophie de Pl. II 235 ff.; die ältere Literatur findet man verzeichnet bei Ueberweg-Heinze I⁹ 197 f.

Aus dem Gesetze der Erhaltung der Kraft ergibt sich, daß der Tod nicht einer Vernichtung gleichkommen kann, also wirklich eine Daseinsform derselben Seele ist, die lebt. Ihre persönliche Identität ist übrigens Voraussetzung der schon im Menon dargelegten Lehre von der Wiedererinnerung. Alles Denken im irdischen Leben ist nur möglich als Erinnerung an die im Vorleben angeschauten Ideen.

2. Die Zugehörigkeit der Seele zu der übersinnlichen Welt macht es wahrscheinlich, daß sie auch deren Unvergänglichkeit teilt. Diese ihre innere Verwandtschaft mit der Ideenwelt läßt sich daraus erkennen, daß sie im Gegensatz zum Körper „eine Einheit, ein Streben nach festem Zusammenhang in uns und in der Auffassung des Geschehens darstellt, in freier Selbsttätigkeit die Natur beherrscht und die Idee denkend erreicht“ (Baumann).

Diese beiden Beweise hält Platon selbst nicht für durchschlagend. Mit Recht. Das Verhältnis der Seele zur Idee ist schon oben besprochen worden. Die auf den Geist übertragenen Naturgesetze in Verbindung mit der Wiedererinnerung als Bedingung des Denkens fordern nicht, daß die gleiche Summe des Seelischen immer in denselben persönlichen Bewußtseinseinheiten verteilt ist: es kann die Einzelseele die in dem Gesamtbewußtsein angelegten Wahrheiten behalten, ohne daß diese persönliche Erlebnisse eines Vorlebens darstellen müssen.

Allein Platon hat noch einen Beweis übrig, den er für völlig durchschlagend hält.

3. Die Seele kann nicht teilhaben an der Idee des Todes.

Sie könnte aber nur dadurch aufhören, zu sein, daß die Idee des Todes sich ihrer bemächtigte.

Also kann die Seele nicht aufhören, zu sein.

Das größte Gewicht legt Pl. auf den Obersatz.

a) Die Idee bleibt sich immer gleich, d. h. kann nie ihr Gegenteil werden, mögen wir sie uns in sich selbst oder als immanentes Wesen der Dinge vorstellen.

Weder die Größe an sich selbst, noch dasjenige in uns, wodurch wir groß sind, kann klein werden.

b) Was eine Idee notwendig fordert, kann sich nie mit deren Gegenteil verbinden. Der Schnee hat notwendig Teil an der Kälte, kann also nie warm werden.

c) Was die innewohnende Ursache einer Eigenschaft in einem Substrat ist, kann sich nie mit dem Gegenteil der Idee dieser Eigenschaft verbinden.

Das Feuer, dessen Gegenwart den warmen Körper zu einem warmen macht, ist nie kalt.

So wird auch die Seele, immanente Ursache des Lebens im Körper, keinen Augenblick an dem Gegenteil der Idee des Lebens, dem Tode, teilhaben.

Nun darf das Feuer aufhören zu existieren, denn „das an der Kälte nicht Teilhabende" ist nicht notwendig unvergänglich.

Die Seele kann nicht aufhören zu sein, denn „das am Tode nicht Teilhabende" ist unvergänglich. Es könnte eben nur dadurch aufhören, zu sein, daß es am Tode teilnehmen würde.

Diese letztere Voraussetzung, auf welcher der Beweis ruht, konnte Platon nur stillschweigend festhalten, es genügt, sie auszusprechen, um ihre Absurdität einzusehen.

Daß er sie dennoch dem Beweis unterlegt, läßt sich wohl teils dadurch erklären, daß die Hypostasierung eines negativen Begriffes wie des Todes (= Aufhören der Lebensfunktionen) unbemerkt dazu verleiten konnte, auch den Begriff der Nichtexistenz der Seele, des Prinzips dieser Funktionen zu verdinglichen, teils dadurch, daß das mit dem Worte Leben und ἀθάνατος (hier = am Tode nicht teilhabend) assoziierte Wertgefühl den Begriff der Unvergänglichkeit leicht vermittelte.[63])

---

[63]) Formelle Fehler, die sich wenigstens indirekt auf den oben dargelegten zurükführen lassen, weisen an dem Beweise nach Windelband Pl. 137, Shorey The Unity of Pl.'s Thought 41 Anm. 284, Ueberweg-Heinze I[9] 201, Zeller a. a. O. 825 ff., Gomperz a. a. O. 351 ff., Natorp 158, Raeder 177.

Ueberweg legt den Beweis also aus: (Unters. üb. Echth. u. Reihenf. plat. Schr. 1861 284 f.) „Dieser Unterschied (d. h. daß das Feuer usw. beim Herannahen der Kälte untergehen kann, die Seele aber beim Herannahen des Todes unversehrt bleibt) ist nicht darin begründet, daß die Einzelseele eine Idee wäre, sondern darin, daß sie als ein Nichtideelles, aber den Ideen Verwandtes, gerade zu der Idee des Lebens, welche Tod und Untergang aus-

Die ganze Beweisreihe dürfte im großen ganzen als eine Auseinandersetzung der bereits feststehenden Ideenlehre mit dem auch vorher schon gehegten Glauben an die Unsterblichkeit der Seele aufzufassen sein, ein Ausgleich zwischen philosophischem Denken und religiösem Erlebnis, — ein ernster Versuch einer religionsphilosophischen Synthese. Symbolisch will zwar der Mythos aufgefaßt sein, eine Art, das Unnennbare doch zu erfassen. Wie das

---

schließt, und nicht zu irgend einer anderen Idee, in deren Wesen nicht ein solcher Gegensatz gegen Tod und Untergang liegt, in jenem untrennbaren Verhältnis steht. Also ist die Seele trotz ihrer Bedingtheit durch die Ideen und gerade wegen ihrer Bedingtheit durch die bestimmte Idee, mit der sie verknüpft ist, nämlich durch die Idee des Lebens, unsterblich".

Teichmüller behauptet (Platon. Frage 29), ἐπιφέρειν bedeute nur die notwendige Zugehörigkeit eines Prädikats zu einem Subjekt; da beides Begriffe, mithin allgemein seien, könne der Beweis sich nur auf die allgemeine ideale Natur der Seele beziehen. Bertram a. a. O. S. 61 hält den Beweis für stichhaltig unter Voraussetzung der Ideenlehre. Pfleiderer Sokr. und Pl. sieht die Grundlage des Beweises in folgendem: „Wie später Spinoza es für selbstverständlich erklärt, daß „esse est", so nimmt es Pl. für analytisch gegeben, daß „ζωὴ ζῇ". (S. 436 Anm.)

Verfehlt ist die Kritik Baumanns a. a. O. 48. „Man kann aber gar nicht mehr daraus schließen, als daß die Seele in Wechselwirkung mit einem organischen Leib lebendig (bewußt) ist; getrennt von diesem, wird sie gewiß noch vorhanden sein, weil sie Substanz ist, und keine Substanz vergeht; aber damit ist nicht gesagt, daß sie Bewußtsein usw. habe". Aber der Nerv der ganzen Beweisführung ist ja, daß die Seele, weil sie Lebensprinzip ist, nicht anders als lebend gedacht werden kann.

Grote Pl. II 423 begnügt sich damit, zu sagen: „the arguments do not prove his conclusions". Merkwürdigerweise findet Fouillée a. a. O. 249 keinen logischen Fehler in dem Beweise, dessen Quintessenz er in folgendem sieht: „l'âme ne peut être périssable, parceque son essence est la vie".

Archer-Hind glaubt, a. a. O. S. 119 die Beweisführung des Phaidon beruhe auf dem Postulat, daß die Energie nicht vernichtet werden könne. „All other things being but forms of energy, may make way for their opposites since their conversion into an opposite state involves not destruction but simply modification of energy. But vital principle is energy itself, therefore its conversion into the opposite state would mean conversion into non - energy i. e. annihilation of energy". Mit anderen Worten: der Beweis läuft darauf hinaus, daß 1. einerseits die Lebensenergie keine Umwandlung in eine andere Energieform erleiden könne, und daß, da 2. andererseits die Konstanz der Energie ein notwendiges Postulat sei, daraus folge, daß die Lebensenergie immer als solche bestehen bleibe.

Leben im Jenseits sich näher gestaltet, wer vermag es wahrheitsgemäß zu beschreiben? Ist uns hier aber nur das Stammeln des Kindes gegeben, so bietet dieses immerhin einen Ersatz; denn daß es irgendwie ähnlich sich verhalten muß, wie der Mythos erzählt, steht für Platon fest. Der Staat kennt ja den Prüfstein zur Unterscheidung des wahren Mythos vom falschen — W. James ist nicht weit darüber hinausgekommen. — Das erreichbare Wissen genügt übrigens vollständig zur Grundlage des sittlichen Lebens. Das Bewußtsein, ein Fremdling im eigenen Körper zu wohnen, bedingt eine weltflüchtige Askese. Alles ist eitel, ausgenommen, was uns dem Ewigen näher bringt, und dies ist, so sahen wir, das Wissen. Religiös ist diese Ethik gewiß, aber so wie im V.—VII. B. des Staates hebt sich die Gottheit noch nicht ab von dem rein Intellektuellen, wie auch der Satz, die Aufgabe des Lebens liege jenseit des Wissens sowohl wie der Lust, über den Phaidon hinausgeht. Eine einheitliche Welterklärung — das dürfte der Sinn des vielumstrittenen δεύτερος πλοῦς sein — ist noch nicht erreicht.

Nun können wir die zu Anfang aufgeworfene Frage beantworten, ob nämlich eine Betrachtung des Lebens oder des Todes vorliege. Der Phaidon enthält beides.

Der Philosoph, — so schildert Platon wohl ein eigener Erfahrung entnommenes inneres Erlebnis, stirbt fortwährend. Er lebt unglücklich, wie in der Fremde, solange ihn die Sinne in ihrem Banne festhalten. Je mehr er diesen abstirbt, fühlt er sich geläutert und weiß sich sein eigen Selbst. — Hier wird der Tod betrachtet, sofern uns dieser der eignen Bestimmung zuführt; das irdische Leben, soweit es aus dem jenseitigen verstanden werden muß, nur aus dem Ganzen des Seins einen Sinn erhält.

IV.

Platonische Untersuchungen. II. Menon.

Von

Gymnasiallehrer Dr. **August Ritter von Kleemann** in Wien.

Zu Platons umstrittensten Dialogen gehört zweifellos der Menon. Ist doch sogar einstmals seine Echtheit in Zweifel gezogen worden.[1]) Diese ist freilich unbestreitbar, da sie, wie Theodor Gomperz bemerkt,[2]) durch Aristoteles besser bezeugt ist als jene des Protagoras oder Gorgias, von allen inneren Kriterien ganz abgesehen. So findet sich heute wohl niemand mehr, der den Menon für untergeschoben erklären möchte; über seine Abfassungszeit aber gehen die Meinungen noch gar weit auseinander. Als äußeres chronologisches Indizium wird die Anspielung[3]) auf die Bestechungsaffäre des Thebaners Ismenias, die ins Jahr 395 v. Chr. fällt, betrachtet. Obgleich es richtig ist, daß solche Anspielungen aktuell sein müssen, wenn sie verstanden werden wollen, so ist damit doch nur ein terminus post quem gegeben,[4]) und bloß auf die Reminiszenz an die Ismeniasgeschichte hin wird kein gewissenhafter Forscher den Menon an das Jahr 395 hinanrücken. Kommt doch in unserem Fall noch ein bedeutsames Moment hinzu: der Prozeß des Ismenias hat aus einem uns unbekannten Grunde etwa ein Jahrzehnt nach dem Delikt stattgefunden,[5]) wodurch die Bestechungsaffäre erneute

[1]) Von Ast und Schaarschmidt.

[2]) Griech. Denker II p. 571.

[3]) Men. p. 90a.

[4]) H. Raeder, Platons philosoph. Entwicklung p. 136; zu vergleichen ist übrigens auch p. 66 sowie v. Wilamowitz, Die xenophontische Apologie, Hermes 32 p. 102.

[5]) Xenoph. Hellen. V 2, 35.

Aktualität erhielt; jene im Menon enthaltene Anspielung kann daher ganz gut auch dem Prozeß gegolten haben.[6])

Indessen ist die Ismeniasgeschichte nicht das einzige, was für die frühe Abfassung des Menon ins Treffen geführt wird. Man glaubt auch ein inneres Kriterium dafür gefunden zu haben: ich meine das Verhältnis, in welches manche Forscher den Menon zum Protagoras setzen. Dieser Dialog gilt als eines der Erstlingswerke Platons. Sein Gegenstand ist die Lehrbarkeit der Tugend. Da er — wenigstens scheinbar — ergebnislos endet, der Menon aber das gleiche Thema behandelt, hat man im Menon die Fortsetzung des Protagoras gesehen, eine Annahme, welche der abrupte Beginn des Menon zu begünstigen scheint.[7]) So rückte man den letzteren zeitlich in die nächste Nähe des Protagoras, und damit kam man, da der Protagoras bald nach Sokrates' Tod abgefaßt zu sein scheint, in die Zeit um 395, fand also eine Übereinstimmung mit jenem äußeren Indizium, das in der Anspielung auf die Ismeniasaffäre enthalten ist.

Diese Argumentation steht und fällt nun mit der Richtigkeit der Annahme, im Protagoras komme die Untersuchung über die Lehrbarkeit der Tugend nicht zu Ende.

In der letzten Zeit ist es insbesondere Natorp, der in seinem Werk „Platos Ideenlehre“ diesen Nachweis zu führen sucht. Die beiden Thesen des platonischen Protagoras „Tugend ist Erkenntnis“ und „Tugend ist nicht lehrbar“ müßten, so führt Natorp aus (p. 11 ff.), unbedingt als sokratisches Gut nebeneinander bestehen bleiben trotz des Widerspruches, der zwischen ihnen walte. Es gehe nicht an, des Sokrates Behauptung, Tugend sei nicht lehrbar, für nicht ernst gemeint zu erklären. In das Dilemma, bei dem der Protagoras uns stehen lasse, lenke der Menon zurück.[8])

Nun hat Natorp prinzipiell gewiß recht, wenn er sagt, der Forscher dürfe nicht als Ironie bezeichnen, was er nicht erklären könne. Im Falle des Protagoras aber scheint er mir nicht das Richtige zu vertreten. Jene beiden Thesen lassen sich ganz

---

[6]) Überweg, Untersuchungen p. 227, und Dümmler, Academica p. 29.

[7]) So Natorp, Platos Ideenlehre p. 28.

[8]) p. 29.

gut vereinen: Protagoras und Sokrates verstehen nämlich unter der Lehrbarkeit der Tugend nicht dasselbe; Sokrates glaubt nicht, wie Protagoras, daß die Tugend in der Erwerbung des Wissensstoffes, im Umfange des Wissens bestehe, sondern auf der Fähigkeit, begrifflich zu denken und zu erkennen, gegründet sei.[9]) So ist auch das Bemühen des Sokrates, die Einheit der Tugend zu erweisen, aufzufassen. In diesem Sinne lassen sich jene scheinbar widersprechenden Behauptungen vereinen, ohne daß wir genötigt wären, die eine derselben für nicht ernst gemeint, für Ironie zu erklären. Ist aber demnach der Protagoras nicht als resultatlos zu betrachten, so verlieren auch alle Folgerungen aus seiner scheinbaren Ergebnislosigkeit ihre Berechtigung. Der Menon kann nicht mehr als die Fortsetzung des Protagoras betrachtet werden, wenn dieser einen befriedigenden Schluß hat. Ja gerade, wenn der Protagoras sein Thema erschöpft, so spricht der Umstand, daß der Menon das gleiche Thema behandelt, für eine spätere Abfassung dieses Dialogs.

Von Wichtigkeit ist auch das Verhältnis des Menon zum Gorgias. Dieser ist entschieden später als der Protagoras, und wer nun im Menon die Fortsetzung des Protagoras sieht, läßt den Gorgias auch später als den Menon sein und die Verurteilung aller großen Staatsmänner im Gorgias der versöhnlichen Auffassung des Menon folgen. Platons Ansichten wären so mit zunehmendem Alter radikaler geworden, keineswegs also bedeutete der Menon in diesem Punkt eine „Palinodie" des Gorgias. So meint Natorp,[10]) es sei zu verwundern, daß man im Menon je eine Zurücknahme des im Gorgias gegen die athenischen Staatsmänner Gesagten habe suchen können. Andere namhafte Forscher treten dagegen entschieden für die Priorität des Gorgias ein. Schon Überweg[11]) hat erklärt: der Menon muß mindestens nach dem Gorgias verfaßt sein. Diesem Urteil schließt sich Theodor Gomperz voll und ganz an. Von ihm stammt die Bezeichnung des Menon als der Palinodie

---

[9]) Diesen Nachweis zu führen, unternimmt vor allem der kleinere Hippias.

[10]) p. 29.

[11]) Untersuch. p. 296.

des Gorgias.[12]) Allerdings scheint mir hiermit die Bedeutung des Menon durchaus nicht erschöpft, wie ja auch Gomperz selbst jenen Ausdruck als „vielleicht überkräftig“ bezeichnet. Schon Dümmler[13]) hat betont, daß trotz der Milderung der Ausführungen des Gorgias der Schwerpunkt des Dialogs auf erkenntnistheoretischem Gebiete liege, und neuestens wendet sich auch Raeder[14]) überzeugend gegen die Auffassung, daß die Ehrenrettung der athenischen Staatsmänner als Kern- und Quellpunkt des Dialoges anzusehen sei. Es ist ja schon an und für sich nicht wahrscheinlich, daß Platon, dem die Zurücknahme seiner im Gorgias so schroff ausgesprochenen Ansichten doch gewiß peinlich sein mußte, diese unangenehme Pflicht zum Hauptzweck eines Dialoges gemacht hat. Dagegen scheint mir — trotz Natorp — die Ansicht Gomperz', daß der Menon die schroffe Auffassung des Gorgias mildere, nicht aber der Gorgias die versöhnliche Auffassung des Menon verschärfe, völlig unwidersprechlich zu sein. Jene scheinbare Aporie, „die Tugend ist lehrbar, und doch gibt es weder gelehrte noch gelernte Tugend“, hat bereits im Protagoras ihre Lösung gefunden. Schon im Protagoras beruht die wahre Tugend auf der sokratischen Erkenntnis, und alles andere ist nur Scheintugend: was die Sophisten lehren, ist keine Tugend, und die Tugend der berühmten Staatsmänner war nicht lehrbar — sonst hätten sie dieselbe in erster Linie ihre Söhne gelehrt —, also auch nicht die wahre Tugend. Dies ist im Protagoras allerdings nur zwischen den Zeilen zu lesen,[15]) noch nicht mit rückhaltloser Offenheit ausgesprochen. Das besorgt zur Genüge der Gorgias. In diesem Dialog verwirft Platon alles, was nicht auf die sokratisch-platonische φρόνησις gegründet ist. Es ist eine antike „Götzendämmerung“; auch Platon hat es verstanden, mit dem Hammer zu philosophieren. Der Menon aber revidiert diese Ansicht auf das gründlichste; er findet den Ausweg, eine rücksichtslose Verurteilung all dessen, was nicht auf die sokratische Einsicht basiert ist, zu vermeiden, ohne die sokratische

---

12) II p. 303.

13) A. a. O. p. 266.

14) A. a. O. p. 134, Anm. 3.

15) Gomperz, a. a. O. II p. 303.

Grundansicht, daß die echte Tugend auf ἐπιστήμη beruhe, fallen zu lassen. Dieser Ausweg besteht in der prinzipiellen Anerkennung der δόξα ὀρθή und in deren Zurückführung auf die φρόνησις, die der Mensch im Vorleben der Seele erworben hat. Darnach scheint mir die Folge Protagoras — Menon — Gorgias ganz unmöglich: man darf eben nicht übersehen, daß schon der Protagoras enthält, was der Gorgias mit gesuchter Rücksichtslosigkeit ausspricht. Ist es doch mehr als wahrscheinlich, daß gerade die Rücksichtslosigkeit, mit der der Gorgias die letzten Konsequenzen der bereits im Protagoras vertretenen Auffassung zog, die Revision dieser Ansicht dringend machte. Es konnte Platon sicher selbst auf die Dauer nicht befriedigen, prinzipiell die letzten und wüstesten Demagogen mit den großen Vaterlandsbefreiern Miltiades und Themistokles auf dieselbe Stufe zu stellen. Auch durchlöchert ja der Gorgias mit der Anerkennung des Aristeides seine eigene intransigente Theorie. Oder soll dies etwa ein Überrest der versöhnlichen Auffassung des Menon sein? So daß Platon im folgenden auch über Aristeides hätte den Stab brechen müssen? Dies ist alles ganz undenkbar; dazu kommt noch, daß der Unterschied in der Beurteilung der Staatsmänner zwar genügt, die Priorität des Gorgias vor dem Menon zu erweisen, aber keineswegs das einzige Moment ist, welches für die frühere Abfassung des Gorgias zeugt. Der Menon ist vielmehr in jeder Hinsicht das reifere Werk.[16]) Dies zeigt insbesondere sein Verhältnis zur Ideenlehre: während sich im Gorgias nur die Spuren dieser Lehre finden, setzt der Menon dieselbe unbedingt voraus.[17]) Aus all dem erhellt die Priorität des Gorgias vor dem Menon und die vergleichsweise späte Abfassung des letzteren. Mit vollstem Rechte scheint mir ein bedeutender jüngerer Forscher[18]) den Menon auch dem Symposion nachzusetzen. Eine Begründung dieser Ansicht, sowie der Nachweis eines engen Zusammenhanges zwischen Symposion und Menon sei

---

[16]) Auch Natorp muß zugeben (p. 33), daß der Menon reich sei an Keimen späterer Entwicklung.

[17]) So schon Zeller, II⁴ 532, 2, und Dümmler, a. a. O. p. 197.

[18]) Heinrich Gomperz, Isokrates und die Sokratik, Wiener Stud. XXVII p. 193 Anm.

nun im folgenden versucht. Dazu ist zunächst eine eingehende Analyse des letzteren Dialoges nötig.

Der Dialog beginnt damit, daß Menon an Sokrates die Frage stellt, ob die Tugend lehrbar sei, oder ob sie durch Übung erworben werden könne oder dem Menschen durch Naturanlage oder sonstwie innewohne. Sokrates erwidert, eine Antwort auf diese Frage sei nur möglich, wenn man wisse, was Tugend ist; Menon zeigt sich indes nicht fähig, eine richtige Definition der Tugend zu geben. Er unterscheidet die Tugend des Mannes von der einer Frau, eines Kindes, eines Sklaven u. s. f. Sokrates spottet über den Schwarm von Tugenden: er will wissen, was die Tugend ist. Da kommt Menon mit einer Definition seines Lehrers Gorgias: Tugend sei ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων 73c. Diese Definition paßt aber nicht auf Sklave oder Kind. Auch ist Menon völlig damit einverstanden, daß daß zu dem ἄρχειν hinzuzufügen sei δικαίως; denn die Gerechtigkeit sei eine Tugend (73d). Aber nun wird die Unzulänglichkeit der Definition erst recht klar: denn man kann die Tugend nicht durch die Tugend definieren. Nun versucht es Menon im Anschluß an einen Dichter mit einer neuen Definition: Tugend sei es, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι 77b. Sokrates bringt diese Definition, da ja das καλόν sich von ἀγαθόν nicht trennen lasse und jeder Mensch nach dem ἀγαθόν strebe, im Einverständnis mit Menon auf die Formel ἀρετή = δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τἀγαθά 78c. Nun erhebt sich die Frage: Was hat man unter τἀγαθά zu verstehen? Die Antwort scheint gegeben: Nichts anderes als die Güter dieser Welt, wie Gesundheit, Reichtum, Macht, Ehre usw. Ist also die Fähigkeit, derlei Güter zu erwerben, Tugend? Und hat es nichts zu sagen, in welcher Weise jene Güter erworben werden? Durchaus nicht, sagt Menon; die Gerechtigkeit ist im Gegenteil zur Tugend so unentbehrlich, daß, wo ein Erwerb jener Güter nur auf unredliche Weise möglich wäre, geradezu der Verzicht auf diesen Erwerb Tugend genannt werden müßte. Damit ist aber auch Menons letzte Definition widerlegt: wie die vorige setzt sie das erst zu Erklärende bereits voraus. Sokrates ersucht darum Menon aufs neue, zu sagen, worin er und sein Genosse (Gorgias) eigentlich das Wesen der Tugend sähen.

Als Menon seine schöne Definition durch die Einwände des Sokrates zerstört sieht, wird er ärgerlich und macht Sokrates den Vorwurf, er könne eigentlich nichts anderes, als die eigene ἀπορία auf seine Mitunterredner übertragen. Wie um sich an Sokrates zu rächen, stellt er die Behauptung auf, alles Suchen und Forschen sei im Grunde erfolg- und zwecklos: etwas Bekanntes suche man nicht; etwas Unbekanntes könne man aber nicht agnoszieren, und wenn man es in Händen hielte (εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ 80d). Diesem „eristischen" Einwand begegnet Sokrates in ausführlicher Weise: er beruft sich auf die Lehre von der Ewigkeit der Seele; in der Präexistenz habe die Seele alles kennen gelernt (81c), so daß jedes Lernen in dieser Welt nur Wiedererinnerung sei. Dies weist Sokrates sogleich an dem Sklaven des Menon nach. Obwohl dieser nie geometrische Studien getrieben hat, lockt Sokrates aus ihm durch bloßes Fragen geometrische Kenntnisse heraus, von deren Anwesenheit in seinem Innern der Sklave auch nicht die geringste Ahnung gehabt. Sie haben also in ihm geschlummert, durch die Fragen des Sokrates hat er sich auf sie besonnen, d. h. sich ihrer erinnert. Da er diese Kenntnisse nicht in diesem Leben erworben hat, so muß er sie einer Präexistenz verdanken, einer Zeit, in der er noch nicht Mensch gewesen ist. Daraus folgert Sokrates nun die früher bloß auf fremde Autorität[19]) hin behauptete Ewigkeit der Seele. Bevor der Sklave Mensch war und seit er es ist, wohnten und wohnen in seiner Seele stets wahre Vorstellungen. In diesem steten Besitz wahrer Vorstellungen sieht Sokrates die Ewigkeit der Seele gegeben. Dieser Beweis erinnert lebhaft an jene Stelle des Symposion 207a, wo aus dem Streben des Menschen, stets das Gute zu besitzen, ein Streben nach Unsterblichkeit gefolgert wird.

Da Menon die Lehre von der Anamnesis akzeptiert, ist sein Einwand gegen die Möglichkeit des Forschens hinfällig geworden und die Untersuchung, was Tugend sei, könnte ihren Fortgang nehmen. Aber Menon zieht es vor, die Fragen, die er zu Beginn des Dialoges gestellt hat, ob die Tugend lehrbar sei usw., zu er-

---

[19]) Ἀκήκοα . . . ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα. 81 a.

örtern. Sokrates hat allerdings prinzipielle Bedenken, die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend zu entscheiden, bevor das Wesen der Tugend ergründet sei, erklärt sich aber schließlich unter scherzenden Worten bereit, Menon zu willfahren. Um nicht allzu unwissenschaftlich zu Werke zu gehen, will Sokrates die Untersuchung auf Grund einer Hypothese, einer Voraussetzung, führen. Und zwar dient als Hypothese die Annahme, daß die Tugend das Gute selbst[20]) sei (*ἄλλο τι ἢ ἀγαθὸν αὐτό φαμεν εἶναι τὴν ἀρετήν, καὶ αὕτη ἡ ὑπόθεσις μένει ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι*; 87 d). Auf Grund dieser Hypothese wird nun die Lehrbarkeit der Tugend, wie folgt, entschieden: Wenn es ein Gut gibt, das sich der Erkenntnis zu entziehen vermag, so könnte die Tugend leicht etwas anderes sein als Erkenntnis; im andern Fall muß sie unbedingt lehrbar sein. Nun sind die Menschen durch die Tugend gut, d. h. nützlich — denn alles Gute ist auch nützlich —, so muß also auch die Tugend selbst, da sie nützlich macht, nützlich sein. Nützlich aber vermag nur zu sein, was richtig gebraucht wird; richtiger Gebrauch wieder verlangt Einsicht. Also muß *ἀρετή* = *φρόνησις*, die Tugend lehrbar sein (88 d).

Dagegen scheint zu sprechen, daß es weder Lehrer noch Schüler der Tugend gibt. Die Sophisten, die sich als Lehrer der Weisheit und Tugend ausgeben, können als solche nicht gelten, wie Anytos, der jetzt in die Unterredung eingreift, leidenschaftlich behauptet. Jeder wackere Athener, meint er, vermöge die Tugend besser zu lehren als jene Männer. Ohne dem zu widersprechen, räumt Sokrates ein, daß es viele wackere Athener gegeben habe, bezweifelt aber, daß dieselben auch imstande waren, ihre eigene Trefflichkeit auf andere zu übertragen. Denn sehr oft hätten große Staatsmänner recht mittelmäßige Söhne gehabt. So scheint also die Tugend doch nicht lehrbar zu sein. Hierüber erzürnt, verläßt Anytos den Schauplatz des Gesprächs; Sokrates und Menon sind daher wieder allein.

Menon bestätigt dem Sokrates, daß auch in seiner Heimat die Edlen und Weisen über die Lehrbarkeit der Tugend keines-

---

[20]) Zunächst scheint dies zu bedeuten, daß die Tugend das Gute an sich, d. h. mehr ein Gut ist als jedes andere Ding; also: das höchste Gut.

wegs im klaren seien. Da also weder die Praktiker noch die Theoretiker als Lehrer der Tugend gelten können — die ersteren nicht, weil sie ihre Tugend nicht lehren, die letzteren nicht, weil sie nicht Tugend lehren — so kann die Tugend nicht auf Einsicht beruhen. Da zeigt sich Sokrates ein Ausweg aus dem Chaos: es war verfehlt, zu behaupten, zu richtigem Gebrauch sei Einsicht unentbehrlich. Für die φρόνησις ist die δόξα ἀληθής praktisch vielmehr ein voller Ersatz. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß die letztere ein unsicherer und flüchtiger Besitz ist, die erstere, durch Gründe fundiert, nicht verloren werden kann. Die Tugend könnte daher auf Einsicht oder richtige Meinung gegründet sein. Sie ist also jedenfalls nicht durch die Natur verliehen. Da sie aber, wie das an jener der „wackeren Athener" ersichtlich ist, nicht lehrbar ist, so muß ihr die δόξα ἀληθής zugrunde liegen. Nun hat aber Sokrates im vorausgehenden nachgewiesen, daß die δόξα ἀληθής im Grunde ἐπιστήμη sei, nämlich ein Rest und Fragment derselben aus dem Vorleben der Seele: also ist jene aus der Erfahrung bekannte Tugend wie etwa die der großen Staatsmänner Athens doch nur ein Abglanz der wahren und wirklichen Tugend; und es ließe sich ganz gut denken, daß es einmal einen Staatsmann geben könnte, der es verstünde, nicht nur tugendhaft zu sein, sondern auch andere dazu zu machen, indem er die in ihm schlummernden δόξαι ἀληθεῖς in φρόνησις zurückverwandelte. Ein solcher Staatsmann würde sich dann freilich unter den übrigen ausnehmen wie Teiresias unter den Schatten (100a). Sokrates schließt nun das Gespräch mit der Versicherung, Genaues werde sich über diese Frage erst in Erfahrung bringen lassen, wenn man das Wesen der Tugend selbst ergründet habe.

Halten wir diesen letzten Teil des Menon mit dem zusammen, was oben über die Wandlung in Platons Beurteilung der Staatsmänner gesagt wurde, so wird der Zweck der Anytos-Episode klar. Anytos hat sich erst zu Sokrates und Menon gesetzt, als die Frage aufgeworfen wurde, wie sich denn mit der Lehrbarkeit der Tugend der Umstand vertrüge, daß sich nirgends Lehrer der Tugend finden ließen (89e). Anytos weiß also von den voransgegangenen Untersuchungen nichts, auch nichts von der Wiedererinnerungslehre;

und da er zornig weggeht, als Sokrates ausführt, die großen Staatsmänner hätten ihre Tugend nicht einmal ihre eigenen Söhne gelehrt, die Tugend könne also doch kaum lehrbar sein, d. h. aus dem Sokratischen übersetzt, die großen Staatsmänner hätten die wahre und wirkliche Tugend nicht besessen, weil sie dieselbe ihre Söhne nicht zu lehren vermochten, da er, sage ich, in diesem Augenblick sich entfernt, so erfährt er auch nicht, daß die Tugend der Staatsmänner, als eine auf δόξα ἀληθής gegründete Tugend, schließlich doch auf die echte Tugend zurückgehe, da ja die δόξα ἀληθής ein Überrest der ἐπιστήμη aus dem Vorleben der Seele ist. Nun sind aber diese Gedanken nicht mehr sokratisch, sondern rein platonisch; erst Platon hat eine versöhnliche Lösung jener scheinbaren Aporie „die Tugend ist lehrbar, es gibt aber weder gelehrte noch gelernte Tugend“ gefunden, und zwar, wie oben gesagt, mit Hilfe der δόξα ἀληθής und der Wiedererinnerungslehre. Mit der Anytos-Episode scheint mir also Platon sagen zu wollen, daß Sokrates verurteilt wurde, weil es ihm nicht beschieden war, jene Aporie befriedigend zu lösen, weil nach seiner Lehre die Tugend der gefeierten Staatsmänner wie die aller wackeren Athener als nicht lehrbare Tugend nicht die echte Tugend sein konnte, weil sein radikaler Intellektualismus der δόξα ἀληθής eine prinzipielle Anerkennung verweigerte und er noch nicht den Ausweg Platons kannte, die δόξα ἀληθής auf die φρόνησις zurückzuführen.

Die Lehre von der Anamnesis also vermochte das einigende Band zwischen δόξα ἀληθής und φρόνησις zu schlingen; aber darin erschöpft sich die Bedeutung dieser Lehre nicht: sie beherrscht vielmehr den ganzen Dialog. Dies deutlich zu machen, müssen wir indes zuerst die Komposition und den Lehrgehalt des Menon besprechen.

Über den eigentlichen Gegenstand des Menon ist kein Zweifel: es ist die Lehrbarkeit der Tugend. Sie ist jedoch nicht das einzige Thema, das im Menon zur Sprache kommt. Auch jene erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit des Forschens und Suchens wird behandelt und erledigt. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß zwischen dieser Frage und der nach der Lehrbarkeit der Tugend ein innerer Zusammenhang nicht hergestellt ist. Platon

hätte dies vermocht, wenn er die Frage nach dem Wesen der Tugend beantwortet hätte. Die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend hätte zur Frage nach dem Wesen derselben geführt: hier konnte jener Einwand gegen die Möglichkeit des Forschens zur Sprache kommen und seine Erledigung finden; darauf ließ sich die Untersuchung über das Wesen der Tugend zu Ende führen und zuletzt auf Grund der Erkenntnis des Wesens der Tugend die Frage nach der Lehrbarkeit entscheiden. Ich sage, ein solcher Zusammenhang hätte sich herstellen lassen, wenn Platon die Frage nach dem Wesen der Tugend beantwortet hätte. Er hat es aber unterlassen, dies zu tun. Dadurch ist die schlechte Komposition des Dialoges verursacht. Aber auch noch mehr: da die Untersuchung über die Lehrbarkeit der Tugend nach Erledigung des Einwandes gegen die Möglichkeit des Forschens auf Grund einer Hypothese geführt wird, so hat auch das schließliche Resultat nur hypothetischen Charakter; und dieses Verfahren erscheint um so unverständlicher, als jene Hypothese ganz überflüssig ist. Statt zu sagen, unter der Voraussetzung, daß die Tugend das Gute selbst sei, ergebe sich die Lehrbarkeit der Tugend, wodurch das Resultat hypothetisch bleibt, hätte Platon ja viel einfacher sagen können, die Tugend ist ein Gut. Dazu hätte es keiner Hypothese bedurft, denn daran hat weder Sokrates noch Platon noch sonst ein Sokratiker gezweifelt. Man fragt sich, wozu diese Umständlichkeit? Warum schließt Platon nicht einfach so: die Tugend ist ein Gut; gibt es ein Gut, das sich der Erkenntnis entzieht, so könnte die Tugend leicht nicht Einsicht sein: im andern Fall aber müßte sie Wissen sein usw.?

Aus dem gleichen Grunde, daß nämlich eine Definition der Tugend nicht gegeben wird, hängt auch der erste Teil des Dialoges, Menons vergebliche Versuche, eine solche Definition zustande zu bringen, gleichsam in der Luft: die Zahl und Reihenfolge dieser Definitionsversuche scheint einer sachlichen Begründung zu entbehren, d. h. es könnte ohne Schaden eine der Definitionen fehlen oder auch eine neue hinzugefügt werden. Sie sind auch nicht dadurch motiviert, daß sie Menon veranlassen, jenen erkenntnistheoretischen Einwand vorzubringen. Denn auf Sokrates' Behaup-

tung, die Lehrbarkeit der Tugend lasse sich erst feststellen, wenn man deren Wesen ergründet habe, könnte ja Menon sofort mit jenem Einwand kommen. Wollte man aber sagen, jene unglücklichen Versuche Menons gäben dem Dialoge größere Lebhaftigkeit, so müßte man erwidern, daß dies nicht auf Kosten der Komposition des Dialoges erfolgen durfte. Endlich kann Menons Versuchen auch keine methodische Bedeutung zuerkannt werden, eben weil die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend nicht entschieden, der Leser vielmehr mit einer Hypothese abgespeist wird.

Dies sind die Hauptgebrechen von Platons Menon.[21]) Ich meine indessen, daß man sich mit der bloßen Aufzeigung eines Mangels in einer platonischen Schrift nicht begnügen darf. Fehler, die ein Schriftsteller vom Range Platons begeht, müssen zu denken geben; und dies um so mehr, wenn es den Anschein hat, als hätten sich diese Fehler unschwer vermeiden lassen, wie dies beim Menon der Fall ist. Auch darf man folgendes nicht übersehen: Obgleich es richtig ist, daß jedes platonische Werk ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist und als solches gewürdigt werden muß, so entstanden doch Platons Schriften zur Zeit einer mächtigen philosophischen Bewegung und enthielten darum eine Menge Beziehungen sowohl auf eigene Werke des Philosophen aus früherer Zeit wie auch auf mittlerweile erschienene Gegenschriften. Und wir müssen uns eingestehen, daß wir namentlich in letzterer Hinsicht nur in den seltensten Fällen jene Anspielungen und Beziehungen zu ermitteln vermögen. Infolgedessen mangelt uns nur zu oft das volle Verständnis so mancher platonischen Stelle, das den Zeitgenossen nicht versagt war. Aus demselben Grunde mögen wir einen Mangel des Zusammenhanges fühlen, wo dieser den Zeitgenossen offen vor Augen lag. Und dies kann wohl auch beim Menon der Fall sein. Wir vermissen die Definition der Tugend, die vielleicht schon in einer früheren Schrift gegeben war, und vermögen die Bezugnahme auf diese nicht mehr zu erkennen. Tatsächlich konnten wir ja feststellen, daß aus diesem einen Mangel alle übrigen sich ergeben.

---

[21]) Auch sein abrupter Eingang kann wohl nicht als Vorzug gelten.

Ich glaube, einen Wink zum Verständnis des Menon gibt uns jene so befremdliche Hypothese. Wir haben oben gesehen, daß sie eigentlich überflüssig ist. Es hätte Platons Zweck, die Lehrbarkeit der Tugend zu erweisen, vollauf genügt, die Tugend nur überhaupt als ein Gut, statt als das Gute selber zu bezeichnen. Betrachten wir nun diese Hypothese näher: Gut, d. i. nützlich, sagt Sokrates, ist man, wenn man das Gute (Nützliche) richtig zu gebrauchen weiß. Dazu wieder ist Einsicht in die Natur des jeweiligen Nützlichen nötig. Wenn nun also die Tugend das Gute selber ist, so muß der Tugendhafte Einsicht in die Natur des Guten selber besitzen, die Tugend also die Erkenntnis des Guten selber sein.[22]) Und damit stehen wir bei der platonischen Definition der Tugend, wie sie uns im Gorgias und vor allem im Symposion vorliegt: die Tugend als die Erkenntnis des ἀγαθὸν αὐτό!

Bereits der Gorgias sieht im Guten den Gegenstand jenes Wissens, das die Tugend bedeutet. Aber erst im Symposion ist das Gute als Idee hypostasiert, das καλὸν κἀγαθὸν αὐτό als ὄντως ὄν aufgestellt. Und dies ist die dem Menon zugrunde liegende Auffassung der Tugend. Dieses αὐτό, welches dem ἀγαθόν (= καλόν, wie auch der Menon wieder bestätigt 77 b ff.) an die Seite gesetzt ist, beweist unwidersprechlich, daß der Menon die Ideenlehre voraussetzt, und zwar die im Symposion enthaltene Form derselben.

So enthält also der Menon tatsächlich eine Definition der Tugend, und damit fällt jener Hauptvorwurf gegen seine Komposition in nichts zusammen. Läßt sich doch jetzt auch nicht mehr sagen, Menons Definitionsversuche seien eigentlich überflüssig, da keine Definition der Tugend vorliege! Denn nun haben wir ja eine solche: an ihr können wir jene Versuche Menons messen, mit ihr dieselben vergleichen. Und da läßt sich tatsächlich ein schrittweises Vorschreiten bis zur Tugenddefinition des Symposion konstatieren.

---

[22]) Eben weil sie die Erkenntnis des Guten selber ist, ein Gut aber erst nützlich wird durch den richtigen Gebrauch, der seinerseits wieder Einsicht voraussetzt, kann sie schlechthin als das Gute selber bezeichnet werden.

Zuerst wird festgestellt, daß die Tugend, nicht eine oder die andere Einzeltugend zu definieren sei. Menon gibt nun die eines Weltweisen (Gorgias) und später, als sich diese als unzulänglich erweist, da sie Sklaven und Kinder außer acht läßt und vor allem der Notwendigkeit nicht gedenkt, die Herrschaft auf rechtmäßigem Wege zu erlangen und zu üben, die eines Dichters. Diese lautet ἀρετή = ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι 77b. Aus dem Zusammenhang ergibt sich unstreitig, daß τὰ καλά hier im ethischen Sinne gemeint ist, so daß sich also die Definition nicht allzuweit von der platonischen entfernt. Tatsächlich korrigiert Platon die Definition nur in zwei Punkten: er läßt zuerst Sokrates zeigen, daß das ἐπιθυμεῖν ganz überflüssigerweise hervorgehoben ist, da ja doch jeder Mensch von Natur aus nach dem Guten = Nützlichen = Schönen strebt (τὸ βούλεσθαι πᾶσιν ὑπάρχει 78b), die Definition also richtiger lauten würde ἀρετή = δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τἀγαθά (= καλά).

Sodann geht Platon dem τἀγαθά zu Leibe, nachdem er vorerst wieder die Identität von καλόν und ἀγαθόν mit Nachdruck hervorgehoben hat. Unter τἀγαθά, sagt Sokrates, könne nichts anderes verstanden werden als eben die äußeren Güter wie Gesundheit, Reichtum usw. Da nun aber der Erwerb dieser Güter, wenn anders er Tugend sein soll, in gerechter Weise erfolgen müsse, so sei Menons Definition offenbar falsch, denn ἀρετή wäre dann τὸ μετὰ μορίου ἀρετῆς πράττειν, ὅ τι ἂν πράττῃ 79b, die Definition würde das Definiendum bereits voraussetzen. Bedenken wir nun, welche Auffassung der Tugend dem Menon zugrunde liegt, so verstehen wir, worauf die recht gewaltsame Widerlegung Menons (τῶν καλῶν ἐπιθυμεῖν wird gewiß nicht im ursprünglichen[23]) Sinne Menons als Streben nach irdischen Gütern erklärt) hinaus will. Platon will für den Plural ἀγαθά bzw. καλά den Singular, und er sucht zu zeigen, daß der Plural in unlösbare Widersprüche verstricke. Er **verteidigt** demnach den Singular, d. h. die **Ideenlehre** des Symposion: er will zeigen, daß sie die logische Konsequenz des

[23]) Dies geht schon daraus hervor, daß Menon auch nicht die geringste Lust zeigt, eine Umwertung der ethischen Werte vorzunehmen wie etwa Kallikles im Gorgias.

Sokratismus ist, um die der Sokratiker nicht herumkann. Darum ist ihm ein Angriff auf die Ideenlehre zugleich ein Angriff auf das Wesen des Sokratismus, d. h. auf die Lehrbarkeit der Tugend; und darum ist im Menon neuerdings die Lehrbarkeit der Tugend zur Diskussion gestellt.

Die Verteidigung der Ideenlehre setzt einen Angriff auf dieselbe voraus. Die Natur dieses Angriffes zu erkennen, wird uns wohl nicht allzu schwer fallen.

Jene Hypothese, in der wir die Ideenlehre enthalten fanden, taucht in eben dem Augenblicke auf, da jenes erkenntnistheoretische Bedenken gegen die Möglichkeit des Forschens durch die Wiedererinnerungslehre beseitigt ist. Daraus aber scheint sich zwingend zu ergeben, daß in erster Linie eben die Ideenlehre jenen Einwand erfahren hat.[24]) Es kann ja auch kein Zweifel sein, daß der Einwand überaus triftig ist: das Symposion stellt es als das höchste Ziel des Menschen dar, sich zur Anschauung der Idee zu erheben; dieses Ziel aber erscheint unerreichbar, da der Mensch die Idee nicht zu fassen vermag; denn in der empirischen Wirklichkeit ist sie laut Platons eigener Darstellung nicht zu finden, aus sich selbst kann aber der Mensch ihre Kenntnis auch nicht erlangen. So bliebe also die Idee unerkennbar, selbst wenn sie der Mensch in Händen hielte. Durch diesen Einwand wird die Ideenlehre, die ja, wie gesagt, überwiegend ethische Bedeutung hatte, gegenstands-

[24]) Einen besonders engen Zusammenhang dieses Einwandes mit den erkenntnistheoretischen Lehren des Antisthenes, wie ihn z. B. Dümmler, Akad. p. 193 ff., und Raeder a. a. O. p. 137 annehmen, vermag ich nicht zu sehen. Zunächst ist dieser Gedanke schon vor Antisthenes bei Xenophanes frg. 34 (Diels) anzutreffen und scheint späterhin sophistisches Gut gewesen zu sein. Dann darf man nicht übersehen, daß an unserer Stelle οὐκ ἔστι ζητεῖν bedeutet, ‚es ist nicht möglich', nicht aber ‚es ist nicht nötig zu forschen', wie dies Dümmler zu glauben scheint. Ferner ist auch ζητεῖν hier nicht gleich μανθάνειν, denn nur die Möglichkeit des (selbständigen) Suchens, nicht des Lernens (von einem andern) wird bestritten. Da Platon die Seele in ihrem Vorleben alles lernen läßt (οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν 81 c), so wäre ja die Lehre von der Anamnesis gegen jenen Einwand, wenn er sich gegen das Lernen überhaupt richtete, unwirksam. Der Einwand Menons ist also wohl erkenntnistheoretischer Natur, aber nicht mit den diesbezüglichen Lehren des Antisthenes in engere Verbindung zu bringen.

los, und es ist sehr begreiflich, daß Platon sich beeilt hat, demselben zu begegnen. Da er die Idee der empirischen Wirklichkeit entrückt hatte, war dies nur möglich, indem er ihre Kenntnis in die Brust des Menschen legte. Diese Kenntnis, die sich der Mensch in einem früheren Leben erworben hat, ist im Erdenleben verdunkelt worden, und es gilt nun, sie wieder aufzufrischen. Dies ist Sinn und Zweck der Wiedererinnerungslehre.

Daß aber Platon den ursprünglichen Einwand gegen die Erkennbarkeit der Idee zu einem solchen gegen die Möglichkeit des Forschens überhaupt erweitert hat, ist nicht unschwer zu verstehen. Fürs erste knüpfte er damit an einen schon bekannten Gedanken an;[25]) zugleich erreichte er auch, daß der sehr triftige Einwand durch die Übertreibung karikiert und diskreditiert wurde. Diese Methode der Polemik ist ja Platon eigen.[26]) Schließlich durfte er — und daß er dies erkannte, zeigt seine streng wissenschaftliche Denkweise — nicht die paradoxe Ideenlehre durch die noch paradoxere Wiedererinnerungslehre stützen, er mußte vielmehr diese beiden Lehren voneinander völlig trennen. Dadurch, daß er die Möglichkeit des Forschens überhaupt in Frage ziehen läßt, vermag er nun von der Ideenlehre völlig abzusehen und unabhängig von ihr für die Wichtigkeit der Wiedererinnerungslehre den Beweis zu führen. So allein konnte ihm die Lehre von der Anamnesis eine entschiedene Stütze der Ideenlehre werden.

Der erste Teil des Menon ist also der Verteidigung der Ideenlehre gewidmet; und zwar wird dieselbe in der Weise geführt, daß schrittweise von der Auffassung des philosophisch ganz Ungebildeten über das Wesen und den Inhalt der Tugend aufgestiegen wird bis zur Tugendlehre des Symposion. Der letzte Schritt wird allerdings nicht getan, sondern es wird gezeigt, daß er getan werden muß, soll der Weg nicht in den Sumpf unentwirrbarer Widersprüche führen. Darauf folgt der Einwand, den die Ideenlehre erfahren hat, und zwar in Gestalt eines Einwandes gegen die Möglichkeit des Forschens überhaupt. Er wird widerlegt durch die Lehre von der

---

[25]) Er suchte also dem Einwand das Originelle und damit seine gefährlichste Spitze zu nehmen.

[26]) Th. Gomperz, a. a. O. II p. 251.

Wiedererinnerung. Die Lehre des Symposion bleibt demnach zu Recht bestehen und sie kehrt wieder in der Hypothese, daß die Tugend das Gute selber sei.

Durch unsere Auffassung finden zwei Momente ihre Erklärung: zunächst die starke Inkonsequenz des Sokrates, der zu Beginn des Dialoges es als unmöglich bezeichnet, über die Eigenschaften eines Dinges zu urteilen, das man nicht kennt (ὃ δὲ μὴ οἶδα, τί ἐστι, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; 71 b), später aber sich von Menon überreden läßt, die Untersuchung über die Lehrbarkeit der Tugend zu führen, bevor noch das Wesen der Tugend erkannt ist (86 a). In Wahrheit sind eben durch die Lehre von der Wiedererinnerung die Bedenken gegen die Definition der Tugend aus dem Symposion zerstreut und die Hypothese hat nur die Aufgabe, dem Leser jene Definition ins Gedächtnis zurückzurufen. Zugleich verstehen wir aber auch — und dies ist der zweite Moment —, warum Platon nicht sagt, die Tugend ist ein Gut, sondern die Fassung, die Tugend ist das Gute selbst, vorzieht. In ihr ist eben in nuce die Ideenlehre des Symposion enthalten.

Platon hat aber noch einen ferneren Vorteil erzielt: Wie gesagt, mußte ihm ein Angriff auf die Ideenlehre gleichbedeutend sein mit einem solchen auf die Lehrbarkeit der Tugend, als deren Konsequenz ihm die Ideenlehre erschien. Er hat darum im Menon das Problem der Lehrbarkeit der Tugend aufs neue in Angriff genommen. Durch die Lehre von der Wiedererinnerung glaubt er nun die Frage endgültig gelöst. Denn diese Lehre beseitigt den Einwand von der Unerkennbarkeit der Idee, auch wenn sie existierte, und stützt so die Ideenlehre; sie befreite Platon aber auch von der verhängnisvollen Alternative, entweder den Intellektualismus des Sokrates völlig aufzugeben oder aller Vernunft und Billigkeit mit der Verurteilung alles Großen, was Athen je geschaffen, ins Gesicht zu schlagen. Neben diesen zwei indirekten Argumenten für die Lehrbarkeit der Tugend hat Platon noch ein direktes vorgebracht: „Die Tugend ist ein Gut, sie muß also auf Einsicht gegründet, daher lehrbar sein, da ein Gut erst durch den richtigen Gebrauch, der eben Einsicht voraussetzt, nützlich, d. i. ein Gut werden kann.“ Dieses direkte Argument hat er zwischen die beiden indirekten

gestellt. Dadurch nun, daß er den ersten Satz des direkten Arguments ‚die Tugend ist ein Gut' in die Form kleidete ‚die Tugend ist das Gute selbst', gewann er den Übergang vom ersten indirekten (der Verteidigung der Ideenlehre durch die Wiedererinnerungslehre) zum direkten Argument.

Jener Angriff auf die Ideenlehre und seine Zurückweisung durch die Wiedererinnerungslehre war nun aber für die Entwicklung der platonischen Philosophie von der allergrößten Bedeutung. Ich habe in meiner Schrift „Das Problem des platonischen Symposion"[26]) auf Platons merkwürdiges Schwanken dem Unsterblichkeitsglauben gegenüber hingewiesen und die Modifikation, die das Symposion am Unsterblichkeitsglauben des Gorgias vornimmt, als den Versuch erklärt, die heraklitische und pythagoreische Weltanschauung von einem höheren Gesichtspunkte zu einen. Unsere Auffassung des Menon gibt nun die Erklärung, was Platon veranlaßt hat, diese Modifikation später doch wieder zu beseitigen und zu der Auffassung des Gorgias zurückzukehren. Der gewichtige Einwand gegen die Ideenlehre, die Idee wäre unerkennbar, auch wenn sie existierte, ließ sich nur durch die Lehre von der Wiedererinnerung parieren; diese aber verlangte nun wiederum den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Und wirklich zeigt die Art und Weise, in welcher diese Lehre im Menon angeführt wird — zunächst auf das Zeugnis weiser Männer und Frauen hin, erst später wird ein Beweis versucht —, daß sie für die platonische Philosophie noch neu ist. Tatsächlich wird Platons Philosophie im Menon aus der Bahn gedrängt, die sie im Symposion eingeschlagen hat; in meiner oben erwähnten Schrift habe ich p. 22 auf einen logischen Mangel des Symposion hingewiesen: Da in diesem Werke als das allein wahrhaft Seiende die Idee des Schönen (und Guten) bezeichnet ist, so mußte Platon folgerichtig in der Idee den Urquell alles Seienden und Existierenden erblicken. Aber dies ist nicht der Fall. Denn der Mensch (wie übrigens auch die Tiere) soll nach dem Symposion der Göttlichkeit und Unsterblichkeit in niederem Grade ohne jede Bezugnahme auf die Idee teilhaftig werden

[26]) Im Jahresbericht des k. k. Sophiengymnasiums zu Wien 1906.

können. Ähnlich ist das Verhältnis der Idee zu den Göttern: Soll die Idee das alleinige ὄντως ὄν sein, so müssen ihr auch die Götter das Dasein danken. Davon ist aber im Symposion noch keine Rede. Denn wenn auch dieses platonische Werk den Menschen durch die Ideenerkenntnis den Göttern gleich werden läßt, so ist dies doch nur so zu verstehen, daß derselbe zur Belohnung für Seine echte und wahre Tugend in den Kreis der Unsterblichen aufgenommen wird wie etwa Herakles. Hiernach aber scheint Platon im Symposion eher noch umgekehrt Abhängigkeit der Idee von den Göttern anzunehmen. Dem entsprechend heißt es an einer Stelle des Symposion (p. 206 c/d), daß nur das Schöne zur Zeugung reize, weil die Zeugung göttlich sei und zum Göttlichen nur das Schöne passe: auch in dieser Auffassung erscheint das schöne dem Göttlichen noch untergeordnet. Im Phaidros ist dieser Irrtum korrigiert, und auch die Götter sind dort den Ideen untergeordnet (p. 249 c). Aber der Charakter der platonischen Lehre hat mittlerweile noch andere, höchst bedeutsame Umwandlungen erfahren, und zwar eben durch die Reaktion auf jenen Einwand gegen die Ideenlehre, welchen der Menon durch die Wiedererinnerungslehre zu beseitigen trachtet. Die naturgemäße Weiterentwicklung der Lehre des Symposion wäre gewesen, die Idee des Schönen auf irgendwelche Weise allen schönen Dingen zugrunde liegen zu lassen und dieser Teilhabe die göttlich machende Kraft des Schönen zuzuschreiben. Damit soll freilich nicht geleugnet werden, daß dann die Schwierigkeiten für Platon, das Verhältnis zwischen Idee und Einzelding befriedigend zu erklären, erst recht begonnen hätten. Aber immerhin wäre dies der natürliche Weg der Entwicklung gewesen.

Nun aber Platon sich gezwungen sieht, zur Wiedererinnerungslehre zu greifen, wenn anders er die Ideenlehre nicht fallen lassen soll, lebt die Richtung des Gorgias wieder auf, die diesseitsflüchtige, weltverneinende. Die Seele ist an und für sich unsterblich, sie hat schon im Vorleben alles gelernt, so daß es auf Erden nur mehr ein Wiedererinnern gibt. Schon hierin liegt, daß „jene“ Welt die bessere ist. Einen Keim zu dieser Auffassung enthielt ja bereits das Symposion mit seiner Lehre von der übersinn-

lichen Idee, deren Erkenntnis den Menschen den Göttern gleichsetzt. Dieser Keim aber hat jetzt überreiche Frucht getragen und jenen Kompromiß zwischen Diesseits und Jenseits, der den Kern des Symposion bedeutet, zerstört. Das Jenseits wird zum Gesichtspunkt für das Diesseits. Die Entwicklung der Eroslehre zu der Theorie des Phaidros ergibt sich nun ganz von selbst: der Eros kann nicht mehr Unsterblichkeitstrieb sein, wo die Seele als solche unsterblich ist. Sein Objekt wird die Idee, und nur der Drang nach Ideenerkenntnis ist echter Eros; jeder andere, etwa das Streben nach sinnlicher Befriedigung oder körperlicher Fortpflanzung, das im Symposion noch als niedrigere Art des Eros anerkannt ist, ist nur ein Zerrbild des echten, der in die wahre Welt hinüberstrebt. Während ferner im Symposion die vom Eros erstrebte ἀθανασία in gleicher Weise Unsterblichkeit wie Göttlichkeit bedeutet, ist im Phaidros des Eros letztes Ziel die Gottähnlichkeit, da die Seele ja von vornherein unsterblich ist. Die Götter haben vor den Menschen hauptsächlich die lautere und ungetrübte Erkenntnis der Ideen voraus. Für den Menschen gilt es nun, wieder in die Göttergefolgschaft aufgenommen zu werden, dieses Ziel ist aber nur durch die Erkenntnis der Ideen erreichbar; daher ist nun der Eros seiner Bedeutung nach gleich dem Erkenntnistrieb, was er im Symposion noch nicht war. So unterscheidet der Phaidros eigentlich zwei Stufen des Eros: der Erdenmensch strebt, in den seligen Zustand der Göttergefolgschaft zurückzukehren; dieses Streben entzündet sich am Anblick des Schönen, dessen Idee sich dem Geiste des Menschen am tiefsten eingeprägt hat: nun erwacht die Erinnerung an die Welt der Ideen. Nach dieser Erkenntnis lebt der Mensch nun sein Leben, so daß er nach dem Tode für würdig erachtet wird, wieder in die Gefolgschaft seines Gottes aufgenommen zu werden. Dies ist die erste Stufe. Denn der Eros ist, wenn er auch den Menschen in den glücklichen Zustand der Präexistenz zurückgeführt hat, noch keineswegs gestillt: in der Gefolgschaft ihres Gottes strebt nun die menschliche Seele, den Ideen näher zu kommen, ihr Leben und Dasein an dem Anblick der Ideen zu erhöhen; wie der Gott über dem Menschen steht, weil er den Ideen näher ist als dieser, so steht der Mensch im Gefolge der

Götter höher als der Mensch der Erdenwelt. Und dieses Streben der Seele in der jenseitigen Welt ist die zweite Stufe des Eros. Also auch hierin zeigt sich ein gewichtiger Unterschied von den Lehren des Symposion: dort entsprang der Eros aus der Mischung des Überirdischen mit dem Irdischen, der Seele mit dem Leib;[27]) daraus ergibt sich, daß das Begehren gestillt ist, wenn die Fesseln des Leibes von der Seele abgestreift sind; sowie ja auch die Götter nach dem Symposion p. 204 a nicht philosophieren, d. h. nach der Weisheit streben, eben weil sie im Besitz derselben sind. Anders im Phaidros: auch wenn die Seele der irdischen Fesseln ledig geworden, bleibt ihr der Eros innewohnen: es hängt dies eben mit der komplizierteren Psychologie des Phaidros zusammen, mit der Lehre von der Dreiteilung der Seele. Nach Symposion und Phaidon ist das schlechte Element der menschlichen Natur durch den Leib bedingt, nach dem Phaidros in der Seele enthalten. Platon hat sich also von der intellektualistischen Anschauung des Sokrates, der alle Menschen in moralischen Dingen von Natur aus gleich und den tatsächlich zwischen ihnen bestehenden Unterschied nur durch den verschiedenen Grad ihres Wissens und ihrer Einsicht verursacht glaubte, immer mehr entfernt, bis er schließlich zu der Überzeugung gelangte, daß der Mensch seinen Charakter schon ins Leben bringe.

Im Phaidros finden wir also die Lehre von der Wiedererinnerung auch mit der Eroslehre verknüpft, nachdem sie der Menon mit der Ideenlehre verknüpft oder, richtiger gesagt, eingeführt hat, um die Ideenlehre zu stützen. Die Reihenfolge Symposion, Menon, Phaidros scheint mir außer jedem Zweifel.

Wir haben nun gesehen, von welcher Bedeutung jener erkenntnistheoretische Einwand gegen die Ideenlehre für die Entwicklung der platonischen Philosophie gewesen ist; er hat den Strom des platonischen Denkens in eine andere Bahn gezwungen: indem jener weltfremde Kern der Ideenlehre sich Geltung verschaffte, trug die orientalische Mystik den Sieg über den wissenschaftlichen Geist des Hellenentums davon.

---

[27]) Dies der Sinn des Mythos von Poros und Penia.

Es wäre darum interessant genug, zu erfahren, von wem jener Einwand ausgegangen ist. Über eine bloße Hypothese kann man da wohl kaum hinauskommen; so viel scheint indes gewiß, daß der Einwand einem sokratischen Philosophen angehört. Wie oben gezeigt wurde, hat Platon die Tugenddefinition des Symposion indirekt verteidigt, indem er sie als logische Konsequenz des Sokratismus erwies; natürlich wäre diese Verteidigung ein Schlag ins Wasser, wenn jener Einwand einem anderen Philosophen, nicht einem Sokratiker angehörte.

Haben wir aber den Urheber jenes Einwandes gegen die Ideenlehre im Kreise der Sokratiker zu suchen, so werden wir wohl am ehesten an Antisthenes zu denken haben.[28]) Seine Gegnerschaft gegen die Ideenlehre ist ja bekannt: daß er sie gleich bei ihrem Erscheinen bekämpfte, ist um so wahrscheinlicher, als Platon gerade im Gorgias, der von den größeren Schriften dem Symposion unmittelbar vorausging, dem ersten Kyniker sehr nahe stand.[29]) So mochte Antisthenes um so mehr das Bedürfnis empfinden, Platon auf den Weg, der ihm der richtige schien, zurückzuweisen. Aber selbstverständlich sind hiermit die Gründe, die für Antisthenes als den Urheber jenes Einwandes sprechen, nicht erschöpft.

Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß Menons letzte Definition der Tugend (*ἀρετή = ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι*) von der platonischen des Symposion nicht allzusehr abweiche, da der Zusammenhang verlange, hier *τὰ καλά* ethisch zu verstehen. Unsokratisch scheint nur der Nachdruck zu sein, der auf das ἐπιθυμεῖν, das Wollen und Begehren, gelegt wird. Tatsächlich weist ja auch Sokrates dem Menon nach, daß jeder Mensch das Gute wolle, daher jenes Moment des Wollens, als bei allen Menschen gleich, aus der Definition ausgeschaltet werden könne (78b). Aber gerade dieses Moment, das der sokratischen

---

[28]) Daß dies der oben ausgesprochenen Ansicht, der Einwand gegen die Möglichkeit des Forschens stehe mit den erkenntnistheoretischen Anschauungen des Antisthenes in keinem engeren Zusammenhange, nicht widerspricht, braucht wohl nicht gesagt zu werden.

[29]) Th. Gomperz, a. a. O. II 288.

Auffassung zu widersprechen scheint, führt uns zu Antisthenes und der kynischen Schule mit ihrer Forderung nach Stählung der Willenskraft. Wenn wir die obige Definition Menons mit der platonischen vergleichen, so müssen wir sagen, sie ist dadurch zustande gekommen, daß Platon seine eigene Definition in kynischem Geiste modifiziert hat. Er hat die Ideenlehre fallen gelassen und darum statt des Singulars den Plural *τὰ καλά* gesetzt, und er hat ferner das Moment des Wollens hervorgehoben; natürlich nur, um diese Änderungen sofort als unrichtig zu bekämpfen: die Hervorhebung des Wollens wird in Sokrates' Sinne als überflüssig eliminiert und der Plural *τὰ καλά* als zu Widerspruch führend' nachgewiesen, da *τὰ καλά* sich nur als irdische Güter verstehen lasse. Es ist nun gewiß kein Zweifel, daß die Polemik als ganz besonders fein und boshaft bezeichnet werden muß, wenn dem Kyniker nachgewiesen wird, nach seiner Auffassung bestehe die Tugend im Erwerb äußerer Güter.

Aber nicht bloß Menons letzte Definition zeigt kynischen Geist und führt insofern zu Antisthenes; auch seine früheren Definitionsversuche sind hier von Bedeutung. Die erste Definition, die Menon von der Gesamttugend gibt, ist die des Gorgias (*ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων*). Nun aber war ja Antisthenes ein Schüler des Gorgias[30]) und erst später ein Jünger des Sokrates; und wenn jener Einwand gegen die Ideenlehre von Antisthenes herrührt, so hat er vielleicht nur die berühmten Sätze des Gorgias variiert. Dieser hatte vom Seienden gesagt, es existiere nicht, und wenn es selbst existierte, so wäre es unerkennbar; so mag Antisthenes von der Idee gesagt haben, sie existiere nicht, existierte sie aber, so wäre sie unerkennbar.

Da des Gorgias Definition sich als zu eng erweist, so folgt jene kynischen Charakters im Anschluß an ein Dichterwort (*χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι*). Daß Antisthenes groß im Zitieren von Dichterstellen war, ist bekannt. Aber noch eines: sehr richtig bemerkt Theodor Gomperz,[31]) daß Platon in recht gewaltsamer

---

[30]) Diog. Laert. VI 1, 1.

[31]) A. a. O. II 298.

Weise in jenem Dichterzitat χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι die Definition ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι findet. Könnte indes nicht auch dieses eine Anspielung auf Antisthenes sein, der doch sicherlich bei den von ihm zitierten Dichterstellen oft genug nicht so sehr der Dichter Ansicht heraus-, als vielmehr die eigene hineininterpretiert hat?

Die Beziehungen auf Antisthenes sind damit noch nicht erschöpft. Mit besonderem Nachdruck betont Platon im Menon den Unterschied zwischen ἐπιστήμη und δόξα ὀρθή (98b); Sokrates sagt dort, die Kenntnis dieses Unterschiedes gehöre zu den ganz wenigen Dingen, die er wirklich wisse. Aber auch Antisthenes hat vier Bücher περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης geschrieben,[32]) und er hat keinen tieferen Unterschied zwischen δόξα ὀρθή und ἐπιστήμη gemacht.[33]) Nicht unerwähnt bleibe auch jene Stelle,[34]) wo Sokrates, von Menon mit einem Zitterrochen verglichen, scherzend erwidert, Menon liebe die Vergleiche und wünsche zum Entgelt selber verglichen zu werden. Sollte dies nicht eine Anspielung auf die ‚κύνες' sein und auf Antisthenes, den ‚Ἁπλοκύων'?[35])

Aber es fällt vielleicht noch auf eine andere Stelle des Menon Licht, wenn wir Antisthenes jenen Einwand gegen die Erkennbarkeit der Idee zuweisen. Sokrates gibt p. 75b ff. als Beispiel einer Definition eine Definition der Figur; und zwar sei Figur, was allein unter allem Seienden stets mit der Farbe verbunden sei. Menon bezeichnet diese Definition als albern (εὔηθες), da sie den nicht belehre, der nicht wisse, was Farbe sei. Sokrates aber hält an der Richtigkeit der Definition fest und sagt, wenn der Fragende ein „Eristiker" wäre (εἰ μέν γε τῶν σοφῶν τίς εἴη καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος) und ihm seine Definition nicht gefiele, so würde er ihn auffordern, ihn zu widerlegen; da er und Menon aber gute Freunde wären, so wolle er dialektischer antworten. (Hier will Platon offenbar sagen, die Definition der Figur sei objektiv richtig, selbst wenn es Leute gäbe, die nicht wüßten,

[32]) Diog. Laert. VI 9, 17.

[33]) Dümmler, a. a. O. p. 197.

[34]) p. 80a. ff.

[35]) Diog. Laert. VI 6, 13.

was Farbe sei.) Wenn nun der Ausdruck τῶν σοφῶν τις καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν, was ja recht wahrscheinlich ist, auf Antisthenes zielt, so scheint dieser der platonischen Definition der Tugend aus dem Symposion nicht bloß die Unerkennbarkeit der Idee entgegengehalten, sondern auch das Fehlen einer Begriffsbestimmung des Guten vorgeworfen zu haben. Tatsächlich hat ja Platon den Begriff des Guten als den höchsten und umfassendsten Begriff niemals inhaltlich näher bestimmt. Im Menon aber erwidert er seinem Gegner: „Ich halte an der Richtigkeit meiner Definition der Tugend fest, mag auch der Begriff des Guten in ihr als bekannt vorausgesetzt sein. Denn dies kann ihrer Richtigkeit keinen Abbruch tun. Hältst du sie für falsch, so widerlege sie.“ Daß Platon im Anschluß daran nochmals an einer gorgianischen Definition Kritik übt,[36]) verstärkt die Vermutung, daß die Polemik Antisthenes gilt.

Ich gebe mich keineswegs der Hoffnung hin, daß ich in der Erklärung dieser Details überall und immer das Richtige getroffen habe; es läßt sich ja etwas Sicheres hier überhaupt kaum ermitteln. Aber ich glaube doch, daß mir in der Hauptsache der Nachweis geglückt ist: daß der Menon die Auffassung des Symposion vom Wesen der Tugend gegen eine Kritik des Antisthenes verteidigt. Doch ist die Polemik gegen das Haupt der kynischen Schule nicht so scharf und feindselig wie in späteren Werken: Platon steht Antisthenes vielmehr noch recht nahe, die Kluft, die sie trennt, scheint ihm keineswegs unüberbrückbar; und er bemüht sich, dies Antisthenes zu zeigen. Stimmt doch die Definition der Tugend ἀρετή = αὐτὸ ἀγαθόν, welche in nuce die von Antisthenes bekämpfte Ideenlehre enthält, mit der kynischen Wertung der Tugend völlig überein: die Kyniker kannten ja nur ein Gut — die Tugend. Es ist demnach so, als wollte Platon sagen, gerade Antisthenes habe keinen Grund, die Ideenlehre so rücksichtslos abzulehnen; sie sei vielmehr die notwendige Konsequenz seiner eigenen Lebensanschauung, da er ja an der sokratischen Grundansicht von der Lehrbarkeit der Tugend festhalte. Platon mag allen Ernstes der Hoffnung Raum gegeben haben, den Widerstand des Anti-

[36]) p. 76 c. ff.

sthenes gegen die Ideenlehre durch die Lehre von der Wiedererinnerung besiegen zu können.

Kann meine Auffassung des Menon als der Verteidigungsschrift der Hauptlehre des Symposion bestehen, so ist natürlich dem Symposion die Priorität vor dem Menon zuzusprechen; da nun das Symposion etwa 384 v. Chr. verfaßt ist, so müßte der Menon einige Zeit darauf angesetzt werden. Die Anspielung auf die Affäre des Thebaners Ismenias könnte sich somit nicht auf das Jahr 395 v. Chr. — das Jahr jener Affäre — beziehen, sondern nur auf die Zeit des Prozesses (Ende der 80er Jahre), durch den die Erinnerung an jene Affäre wieder aufgefrischt worden war.

V.

Das Dictum de omni.

Von

Georg Wernick, Kiel.

Inhalt:

Sucht man das Dictum de omni möglichst genau und allgemein zu formulieren, so wird man auf die Frage geführt, wann der Umfang eines in einem Urteil enthaltenen Begriffs ohne Gefährdung der Richtigkeit des Urteils verengert bzw. erweitert werden darf. Zur Beantwortung dieser Frage wird eine doppelte Verwendung der Begriffsumfänge unterschieden: dieselben dienen entweder dazu, die sämtlichen ihnen angehörigen Individuen hervorzuheben, oder aber die Beschaffenheit der zu beschreibenden Tatbestände in gewisse Grenzen einzuschließen. Diese Betrachtung läßt sich auf die den Begriffen übergeordneten logischen Einheiten, nämlich die Urteile, ausdehnen. Der Einfluß einer Umfangsänderung auf den Umfang der übergeordneten Einheit wird gezeigt. Hieraus ergibt sich eine allgemeine Regel über Zulässigkeit von Umfangsverengerungen bzw. Erweiterungen. Prüfung dieser Regel, ihre Beziehung zu gewissen Formeln der algebraischen Logik. Beantwortung einer von Bolzano über die Beziehung von Begriffsinhalt und Umfang aufgeworfenen Frage. Schlußbemerkung über Logik des Inhalts und des Umfangs, über deduktive und induktive Methode.

Das Dictum de omni „Quidquid valet de omnibus, valet etiam de singulis“ gehört zum eisernen Bestande der Logik, wie sie noch vor einigen Jahrzehnten ausschließlich gelehrt wurde. An der Wahrheit dieses ehrwürdigen Prinzips ist meines Wissens niemals

gezweifelt worden, nur über die Stellung, die es innerhalb des Systems der logischen Grundsätze beanspruchen darf, sind die Meinungen auseinandergegangen. Da es uns nämlich über die Folgen einer gewissen Umfangsbeziehung belehrt, hat die alte Logik, die in der Untersuchung der Inhaltsbeziehungen das einzige Heil erblickte, ihm gelegentlich die Würde eines ursprünglichen Denkgesetzes in aller Form abgesprochen; sie hat sich nicht damit begnügt, es als Ausfluß des Identitätsprinzips hinzustellen — wozu sie vollkommen berechtigt gewesen wäre —, sondern versucht, es aus speziellen Gesetzen über Inhaltsbeziehungen herzuleiten. So behauptet z. B. Kant in seiner Schrift „Von der falschen Spitzfindigkeit der vier F." [1]) mit großer Entschiedenheit die Abhängigkeit des Dictums von dem Satze „nota notae est etiam nota rei ipsius". [2]) Man wird heute geneigt sein, über derartige Versuche zur Tagesordnung überzugehen; daß das, was von allen Individuen einer Klasse gilt, auch von jedem einzelnen Individuum dieser Klasse gilt, ist sicher ein ebenso ursprüngliches Denkgesetz wie irgendein anderes, ausgenommen das Identitätsprinzip; wer daher jenen Satz aus irgendwelchen Gesetzen über Inhaltsbeziehungen abzuleiten sucht, dürfte sich selbst einer falschen Spitzfindigkeit schuldig machen.

Wenn also das Dictum rücksichtlich seiner Herkunft es mit jedem logischen Gesetz außer dem Identitätsprinzip aufnehmen kann, so treten uns sogleich gewisse Zweifel entgegen, wenn wir seinen Sinn einerseits genauer, andererseits etwas allgemeiner festzulegen suchen, als es in der üblichen, oben angeführten Fassung geschieht. — „Was von allen gilt, gilt auch vom einzelnen." Zunächst er-

---

[1]) S. § 2. Übrigens ist dabei hervorzuheben, daß K. dem Dictum eine etwas andere Fassung als die übliche gibt, wobei seine Auffassung des Urteils als einer Beziehung zwischen Begriffen ohne Zweifel maßgebend gewesen ist.

[2]) Unter den zahlreichen Fassungen dieses Prinzips scheint mir die glücklichste und fruchtbarste die von J. Schultz zu sein: „Halte, was Du einmal gesetzt hast, als solches fest!" (Vierteljahrsschrift f. w. Phil. 1903, 27 S. 10.) Bei dieser Auffassung ist es klar, daß das Dictum eine unmittelbare Folgerung des Prinzips ist. Was ich von allen behaupte, muß ich auch vom einzelnen gelten lassen. Vergl. hierüber auch die Bemerkung von Schultz l. c. S. 3 am Schluß des Abschnitts.

gibt sich eine Verallgemeinerung, die die Bedeutung des Satzes sogleich deutlicher hervortreten läßt, wenn man bedenkt, daß man von „allen" durchaus nicht gleich auf das „einzelne", also auf das Individuum, einzugehen braucht, daß ebensogut eine beliebige, aber noch nicht so weit gehende Verengerung des Umfangs der ursprünglich gesetzten Klasse gestattet ist. Dieses geschieht am einfachsten durch Inhaltsbereicherung des die Klasse abgrenzenden Begriffes. Alle Menschen sind sterblich — folglich alle weißen Menschen sind sterblich, alle Metalle können oxydieren — folglich alle Edelmetalle können oxydieren usw. Man könnte also versucht sein, das Prinzip dahin zu fassen, daß an jedem in einem Urteil auftretenden Begriff eine beliebige Umfangsverringerung ohne Gefährdung der Richtigkeit des Urteils zulässig ist. Allein in dieser allgemeinen Fassung ist die Behauptung nicht richtig. „Der Besitz aller Kohlenstationen des Mittelmeeres machte die Engländer zu Herren dieses Gewässers — folglich machte der Besitz von Gibraltar die Engländer zu Herren des Mittelmeeres, wer alle aufgegebenen Vokabeln kann, erhält eine Belohnung — wer die erste aufgegebene Vokabel kann, erhält usw., entweder alle geben mir ihre Stimme, oder ich lehne die Wahl ab — entweder der Vorsitzende gibt mir seine Stimme, oder ich lehne usw." sind offenbar keine zulässigen Folgerungen. Ja, im zweiten der angeführten Beispiele kehrt sich sogar die Sachlage um: wenn das Urteil, das den umfangsärmeren Begriff enthält, gilt, so gilt auch dasjenige mit dem umfangsreicheren. Es ergibt sich also die Frage: in welchem Falle ist Umfangsverengerung, in welchem Umfangserweiterung eines in einem Urteil enthaltenen Begriffs gestattet, ohne Gefährdung der Richtigkeit des Urteils? Fassen wir zunächst den ersten Teil der Frage ins Auge, so könnte man vielleicht aus den angeführten Beispielen das Gesetz abstrahieren, daß das Dictum dann gilt, wenn der fragliche Begriff Subjekt eines kategorischen Urteils ist. Allein diese Formulierung leidet wieder an zu großer Vorsicht und trifft daher nicht das Wesen der Sache. Es ist nämlich innerhalb weiter Grenzen willkürlich und lediglich Sache des sprachlichen Ausdrucks, welche grammatische Stelle ich einer Begriffsbezeichnung innerhalb eines Satzes anweise. Ich kann im allgemeinen das Subjekt zum Objekt, zum Attribut, zur ad-

verbialen Bestimmung machen, ohne den Sinn der Aussage zu ändern. Hiernach muß, was vom Subjekt gilt, auch von anderen Satzteilen gelten, und in der Tat behält das Dictum auch für sie in vielen Fällen seine Richtigkeit. „Die Engländer besitzen alle Kohlenstationen des Mittelmeeres — die Engländer besitzen alle Kohlenstationen in der östlichen Hälfte des Mittelmeeres, die Engländer haben sich in den Besitz aller Kohlenstationen des Mittelmeeres gesetzt — sie haben sich in den Besitz aller Kohlenstationen der östlichen Hälfte des Mittelmeeres gesetzt“ usw., sind richtige Schlüsse. — Wir müssen also die Frage ohne Rücksicht auf grammatische Kategorien, lediglich mit Rücksicht auf die logische Beziehung des fraglichen Begriffes zu den anderen im Urteil enthaltenen Begriffen zu beantworten suchen.

Wenn die hier aufgeworfene Frage, was bisweilen geschieht, in den Lehrbüchern der Logik gestreift wird, so findet man sich meistens mit einer scheinbar sehr einfachen Antwort ab. Man sagt, das Wort „alle“ hat zwei Bedeutungen, eine generelle und kollektive; für die erstere gilt das Dictum, für die zweite nicht. Dabei pflegt es denn an einem bewundernden Seitenblick auf die größere Genauigkeit der lateinischen Sprache, die omnes von unusquisque unterscheidet, nicht zu fehlen. Diese Antwort, die durch Gegenüberstellung von Sätzen wie „Bisher hat die Weltgeschichte einen Beherrscher aller europäischen Staaten noch nicht hervorgebracht“ und „die Herrscher aller europäischen Staaten sind darüber einig, daß der Friede zu erhalten sei“, vielleicht nahe gelegt wird, kann jedoch nicht genügen. Fragt man nämlich weiter, was denn für ein begrifflicher Unterschied zwischen dem generellen und dem kollektiven „alle“ vorliegt, so erhält man die Antwort, daß im ersteren Falle das, was von allen gesagt wird, von jedem einzelnen gemeint sei, im zweiten jedoch nicht — also ein elender Zirkel, und auch das Lateinische hilft uns nicht weiter, denn die Frage ist eben die, wann der Schluß von omnes auf unusquisque gestattet ist, wann nicht. Außerdem kann ich mich nicht davon überzeugen, daß „alle“ in den oben angeführten Beispielen in verschiedenem Sinn gemeint sei. „Alle europäischen Staaten“ bedeutet das eine wie das andere Mal Rußland, Deutschland, Frankreich u. s. f., bis die ganze Fläche Europas erschöpft ist. Daß

hier ein so fundamentaler Bedeutungsunterschied vorliegt, daß für unmittelbare Schlüsse ganz entgegengesetzte Regeln gelten, ist wohl ausgeschlossen. Oder nehmen wir den Satz „sämtliche Forts eröffneten das Feuer auf das feindliche Kriegsschiff", so ist hier die Bedeutung von „sämtliche" sicher so kollektiv wie nur möglich, was aber nicht hindert, daß das Dictum gilt.

Um die aufgeworfene Frage ganz allgemein beantworten zu können, gehen wir von einer sehr allgemeinen Bemerkung aus. Die Bedeutung der meisten Worte oder Wortkombinationen ist im allgemeinen nicht absolut bestimmt, sondern sie erfreut sich eines größeren oder kleineren Spielraums. So bedeutet z. B. „grün" zahlreiche Farbennuancen, von ganz beliebigen Intensitäten und Sättigungsgraden, „sterben" bedeutet ersticken, ertrinken, an Altersschwäche zugrunde gehen usw., „Mensch" einen Kaukasier, Neger, Hottentotten usw. Der Sinn der genannten Worte zeichnet sich also durch Unbestimmtheit aus und steht insofern in striktem Gegensatz zu der Wirklichkeit, auf welche die Worte schließlich angewandt werden und die sich in allen ihren Bildungen vollkommenster individueller Bestimmtheit erfreut. Man schreibt in diesem Sinne jeder Wortbedeutung einen Umfang zu und versteht darunter die Gesamtheit der Individuen, auf die das Wort gemäß seiner festgesetzten Bedeutung Anwendung findet oder finden darf. Dieser Erklärung haftet jedoch noch eine gewisse Unbestimmtheit an, deren Beseitigung für unsere Zwecke wichtig ist. Man kann den Umfang entweder aus denjenigen durch das Wort bezeichneten Individuen bestehen lassen, die tatsächlich als Teile der Wirklichkeit vorhanden sind, oder aber aus allen, die überhaupt nur denkbar sind, und die, wofern sie uns in der Wirklichkeit begegneten, die betreffende Bezeichnung erhalten würden. Im ersten Fall will ich vom empirischen, im zweiten vom logischen Umfang sprechen.[3]) Solange wir nicht imstande sind, jede einzelne Erscheinung der Wirklichkeit in ihrer völligen Bestimmtheit als notwendig zu begreifen, solange uns Tatsachen begegnen, die wir auch anders

[3]) Diese Termini haben hier einen anderen Sinn als bei Sigwart. (Logik 1904, § 42, 5, S. 360—361.)

denken können, und wir Dinge denkbar finden, die wir tatsächlich nicht vorfinden, solange fallen beide Umfänge im allgemeinen nicht miteinander zusammen. In den meisten Fällen ist der logische Umfang größer als der empirische, jener kann unendlich sein, während dieser endlich ist. So ist z. B. der empirische Umfang von „Mensch" höchst wahrscheinlich endlich, denn wie das Menschengeschlecht einen Anfang gehabt hat, wird es wohl auch ein Ende haben, während die Anzahl der denkbaren Menschen unbegrenzt ist. In anderen Fällen sind beide Umfänge gleich groß, so z. B. wenn ich den Begriff einer Geschwindigkeit bilde, die größer als 1 cm und kleiner als 1 dm pro Sekunde ist. Hier ist der logische Umfang unendlich groß, aber der empirische ist es gleichfalls, sobald nur einmal ein Körper von der einen Geschwindigkeit kontinuierlich zu der anderen übergegangen ist. Endlich kann es auch, wenigstens bei einer gewissen Art der Zählung, vorkommen, daß der logische Umfang kleiner als der empirische ist (Beispiel bei Sigwart, Logik 1904, § 42, 5, S. 359 oben). Bemerkenswert ist, daß Umfänge, auch wenn sie unendlich sind, in der Beziehung der Über- bzw. Unterordnung zueinander stehen können (Geschwindigkeit zwischen 1 cm und 1 dm — Geschwindigkeit zwischen 1 cm und 1 m). Im folgenden werde ich den Umfang immer im logischen Sinne verstehen. — Welchen Gebrauch machen wir nun von dem Vorhandensein der Umfänge? Wie man leicht erkennt, einen doppelten. Einmal können wir durch die Wortbedeutung einen bestimmten Teil der Wirklichkeit, nämlich alle diejenigen Individuen, denen das Wort zukommt, hervorheben, um eine Aussage auf sie gemeinsam zu beziehen, oder aber wir können von einem Bestandteil der Wirklichkeit, den wir beschreiben wollen, kenntlich machen, daß er unter einen Umfang falle, indem wir das betreffende Wort auf ihn anwenden. Im ersten Falle kommt es uns auf das ganze Gebiet an, das der Umfang bedeckt, im zweiten nur auf seine Grenzen, im ersten wird der Umfang gleichsam ausgeschöpft, im zweiten nur an einer Stelle berührt. Je nachdem der Umfang in der ersten oder zweiten Art verwandt wird, will ich ihn als fixierend bzw. als begrenzend bezeichnen. Selbstverständlich bedarf die Sprache besonderer Mittel, falls Mißverständnisse zu befürchten

sind, um deutlich zu machen, welche von beiden Anwendungsarten vorliegt. Ist das Wort ein Substantiv, so werden ihm in dem einen Falle Worte wie „alle“ oder der bestimmte Artikel, im anderen Falle der unbestimmte Artikel vorangestellt. Alle anderen Wortarten werden zunächst im begrenzenden Sinne verwandt, sollen sie zur Fixierung gelten, so werden sie substantiviert und erhalten wieder das „alle“ usw. (Gestern starb Herr X — alle Todesfälle veranlassen eine chemische Zersetzung des betroffenen Körpers.) — Wir haben bisher nichts weiter getan, als uns die Bedeutung der generalisierenden Bezeichnung von einem bestimmten Gesichtspunkt aus klar gemacht, wir gehen jetzt einen Schritt weiter, indem wir unsere Betrachtung auf die den Begriffen übergeordneten logischen Einheiten, nämlich die Urteile, ausdehnen. Verstehen wir unter dem Umfang eines Urteils die Gesamtheit der denkbaren Tatbestände, die diesem Urteil entsprechen, so können wir wiederum fixierende und begrenzende Umfänge unterscheiden. Nehmen wir ein positives kategorisches Urteil, z. B. „gestern abend besuchte mich mein Freund X“, so ist zunächst klar, daß dieses einen Umfang hat. Mein Freund X kann um 6^h oder um $6^h\,1^m$ usw. zu mir gekommen sein, er kann einmal oder zweimal angeklopft haben, er kann zur Begrüßung meine Hand geschüttelt haben oder nicht usw. usw., alle diese und unzählige andere Tatbestände können durch denselben Satz bezeichnet werden und bilden seinen Umfang. Spreche ich aber den Satz aus, so behaupte ich keineswegs, daß alle diese Tatbestände vorliegen, vielmehr sage ich von einem vorliegenden Tatbestand aus, daß er unter den Umfang des Urteils falle. Es ist also klar, daß der Umfang hier in begrenzendem Sinne verwandt wird. Anders liegt die Sache bei hypothetischen und negativen Urteilen. Nehmen wir den Vordersatz des Urteils „wenn mich morgen abend mein Freund X besucht, bleibe ich zu Hause“, so knüpfe ich die Folge des Zu-Hause-Bleibens ausnahmslos an alle Tatbestände, die unter den Umfang des Vordersatzes fallen, mag der Besuch um 6^h oder $6^h\,1^m$ eintreffen, mag er mir die Hand mehr oder weniger kräftig schütteln usw. usw., und ebenso liegt die Sache, wenn ich behaupte, daß es nicht wahr sei, daß mein Freund X mich gestern abend besucht

hat (oder daß er mich gestern abend nicht besucht hat). Auch hier soll nicht ein einzelner unter den Urteilsumfang fallender Tatbestand abgelehnt werden, sondern alle überhaupt denkbaren Tatbestände dieser Art. Daß hier von einer individuellen Bestimmtheit des Urteils keine Rede sein kann, geht schon daraus hervor, daß dieselbe doch nur durch Beziehung auf einen Tatbestand der Wirklichkeit gewonnen werden könnte, daß diese Möglichkeit hier aber ausgeschlossen ist, da die betreffende Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist. — Man sieht also, daß in diesen Fällen der Umfang fixierend verwandt wird. — Selbstverständlich können wir noch einen oder mehrere Schritte weiter gehen. Das Urteil, wie es bisher betrachtet wurde, kann wiederum als Bestandteil in eine umfassendere logische Einheit, nämlich in ein neues Urteil, eingehen, dessen Umfang dann wiederum fixierend oder begrenzend ist.

Auf Grund dieser Überlegungen können wir die aufgeworfene Frage vollkommen präzise beantworten. Fragen wir zunächst, welche Urteile als berechtigte Folgerungen aus einem gegebenen Urteil gezogen werden dürfen, d. h. welche Urteile sicherlich wahr sind, wenn ein gegebenes Urteil wahr ist, so lautet die Antwort, daß das alle diejenigen Urteile sind, die den Umfang des gegebenen Urteils in sich enthalten. Denn „ein Urteil ist wahr“ bedeutet nichts anderes, als daß ein T a t b e s t a n d d e r W i r k l i c h k e i t in seinem Umfang enthalten ist. Erweitere ich nun den Umfang eines an sich bereits wahren Urteils, so ist es klar, daß das neue Urteil gleichfalls den Tatbestand in sich enthält, also a fortiori wahr ist. Ferner fragen wir uns, in welchem Sinne der Umfang eines Urteils beeinflußt wird durch Erweiterung bzw. Verengung der in ihm enthaltenen logischen Einheiten. Wir wollen, um ein konkretes Beispiel zu haben, den einfachsten Fall wählen, nämlich die Beziehung zwischen Umfangsänderung eines Urteils und der ihm unmittelbar untergeordneten Begriffe, und bemerken, daß für alle anderen Fälle genau die gleichen Gesetze gelten. Nehmen wir das Urteil „alle männlichen Angeklagten wurden verurteilt“. Verengern wir den Begriff „männliche Angeklagte“, indem wir ihn durch „volljährige männliche Angeklagte“ ersetzen, so wird der Umfang des Urteils erweitert, indem dem neuen Urteil nicht nur dieselben

Tatbestände wie dem alten entsprechen, sondern auch diejenigen, in denen zwar die volljährigen männlichen Angeklagten verurteilt, die minderjährigen dagegen freigesprochen wurden. Die umgekehrte Wirkung hat natürlich der Ersatz von „männlichen Angeklagten“ durch „Angeklagte“ überhaupt. Anders dagegen wirkt die Verengerung von „verurteilt“, etwa der Ersatz durch „zu Zuchthaus verurteilt“. Hierdurch wird, wie man ohne weiteres erkennt, der Umfang des Urteils verringert. Die allgemeine Regel lautet demgemäß: Erweiterung eines fixierenden Umfanges bewirkt bei dem zunächst übergeordneten Umfang Verengung und umgekehrt, wogegen Erweiterung eines begrenzenden Umfanges auch beim übergeordneten Umfang Erweiterung bewirkt. Damit besitzen wir die Möglichkeit, zu entscheiden, in welchem Sinne eine Umfangsänderung auf den Umfang der nicht unmittelbar, sondern mittelbar übergeordneten logischen Einheiten wirkt. Da, soweit begrenzende Umfänge vorliegen, der Sinn der ursprünglichen Änderung derselbe bleibt, genügt es, die übergeordneten fixierenden Umfänge abzuzählen. Je nachdem ihre Anzahl gerade oder ungerade ist, hat die schließlich bewirkte Änderung denselben oder entgegengesetzten Sinn wie die ursprünglich vorgenommene. Halten wir dieses Gesetz mit der Bemerkung zusammen, die wir oben über die Zulässigkeit von Folgerungen gemacht haben, so erhalten wir als Endergebnis folgende Regel:

Ist die Anzahl der fixierenden Umfänge, an denen ein Begriff Anteil hat, gerade, so darf sein Umfang ohne Gefährdung der Richtigkeit des Urteils erweitert werden, ist sie ungerade, so darf er verengert werden.

Prüfen wir die Richtigkeit dieser Regel an konkreten Beispielen.

a) Für das positive kategorische Urteil gilt die Regel: fixierende (Begriffs-)Umfänge dürfen verengert, begrenzende erweitert werden: z. B. alle Kriegsgefangenen wurden durch kriegsgerichtliches Urteil zum Tode des Erschießens verurteilt — folglich: alle dem Zivilstand angehörigen Kriegsgefangenen wurden durch einen Urteilsspruch zum Tode verurteilt. Ein Umfang darf verengert, zwei erweitert werden.

b) Wir nehmen an, die Begriffe seien in einem hypothetisch-positiven oder kategorisch-negativen Satz enthalten. Damit tritt ein fixierender Umfang zu den früheren hinzu, und die Zulässigkeit der Erweiterung bzw. Verengerung kehrt sich um: z. B. (*b*, *a*). Wenn alle dem Zivilstand angehörigen Kriegsgefangenen durch Urteil zum Tode verurteilt werden, werden wir Vergeltung üben — folglich: wenn alle Gefangenen durch kriegsgerichtliches Urteil zum Tode des Erschießens verurteilt werden, werden usw. oder, (b, *β*): es wurden nicht alle dem Zivilstande angehörigen Kriegsgefangenen durch Urteil zum Tode verurteilt — folglich: es wurden nicht alle Kriegsgefangenen usw.

c) Wir nehmen ein hypothetisch-negatives Urteil. Insofern hier der negative Satz selbst Gegenstand der Hypothesis wird, tritt hier noch ein fixierender Umfang hinzu, und die Dinge liegen wieder wie sub a. Z. B.: Falls nicht alle Gefangenen durch kriegsgerichtliches Urteil zum Tode des Erschießens verurteilt werden, werden wir die Feindseligkeiten einstellen — folglich: Falls nicht alle dem Zivilstand angehörigen Gefangenen durch Urteil zum Tode verurteilt werden, werden usw.

Beispiele, in denen die Komplikationen noch weiter gehen, anzuführen, erscheint nicht nötig.

Die Richtigkeit der aufgestellten Sätze läßt sich bis zu einem gewissen Grade in einfacher Weise durch die Grundformeln der algebraischen Logik dartun. Ich bediene mich, um das zu zeigen, der Schröderschen Bezeichnung und der Erweiterungen, die sie von seiten seiner Freunde erfahren hat. Ich nehme an, es sei

$$a \subset b;$$

d. h. der Übergang von a zu b soll eine Umfangserweiterung, der von b zu a eine Umfangsverengerung sein. Falls nun

$$b \mathrel{\ooalign{$\subset$\cr$=$}} c\text{[1]}$$

so folgt: $$a \mathrel{\ooalign{$\subset$\cr$=$}} c;$$

d. h. im Subjekt ist Umfangsverengerung zulässig. Falls dagegen

$$c \mathrel{\ooalign{$\subset$\cr$=$}} a$$

so folgt: $$c \mathrel{\ooalign{$\subset$\cr$=$}} b;$$

[1] a ⋐ b bedeutet, daß der Umfang von a im Umfang von b enthalten oder im Grenzfall mit ihm identisch sei.

d. h. im Prädikat ist Umfangsvergrößerung gestattet. Man sieht, daß diese Sätze weniger allgemein als die sub a angeführten sind und daß sie daher das Wesen der Sache nicht so genau treffen. Sie machen nämlich die beschränkenden Voraussetzungen, daß das Urteil aus nur zwei Begriffen bestehe, die stets in derselben logischen Beziehung erscheinen und von denen der eine fixierend, der andere begrenzend verwandt wird. Einerseits bleiben also unberücksichtigt alle Satzteile außer Subjekt und Prädikat, anderseits der Fall, daß sämtliche Wortbedeutungen in begrenzendem Sinne genommen werden. So steht z. B. der Schlußmodus der dritten Figur: einige a sind c, alle a sind b, folglich sind einige b c außerhalb des Rahmens der eben angeführten Formeln, während er sich der Regel a, einfügt. (Der Obersatz enthält keinen fixierenden Umfang, daher ist die Erweiterung des Umfanges a zu b gestattet.) — Beiläufig gesagt halte ich Schröders Auffassung der partikularen Urteile als verkappter Existenzialsätze mit doppelter Negation für unnötige Künstelei. Allerdings enthalten sie einen Hinweis auf bestimmte Teile der Wirklichkeit, aber dieser ist in den generellen Urteilen, wofern sie nicht analytisch sind, genau in der gleichen Weise enthalten. Zu denken gibt übrigens der Umstand, daß auch die generellen Urteile es sich bereits haben gefallen lassen müssen, für Existentialurteile mit doppelter Negation angesehen zu werden, nämlich in der Schule Brentanos. Ein weiteres Eingehen auf diesen Punkt, das viel verhandelte Streitfragen aufrühren müßte, ist natürlich nicht meine Absicht.

Falls ferner, immer unter der Voraussetzung $a \subset b$,

$$(a \mp c) \mp (d \mp e),$$

so folgt:

$$(b \mp c) \mp (d \mp e).$$

Ist dagegen

$$(c \mp b) \mp (d \mp e),$$

so folgt:

$$(c \mp a) \mp (d \mp e);$$

zwei Sätze, die unserem Fall bα entsprechen.

Für die Negation stellt die algebraische Logik verschiedene Formeln auf, je nachdem ein Urteil oder Begriff negiert wird. Im ersten Fall lauten die bβ entsprechenden Formeln:

Aus $a_1 \mp c$

folgt: $b_1 \mp c$[5]

und aus $c \mp b_1$

folgt: $c = a_1$.[6]

Wird dagegen ein Urteil negiert, so nehmen wir an, es sei F eine unter allen Umständen falsche Behauptung. Aus

$$(a \mp c) = F$$

folgt: $(b \mp c) = F$;

und aus

$$(c \mp b) = F$$

folgt: $(c \mp a) = F$ *(entspricht bβ).*

Endlich folgt aus

$$[(b \mp c) \mp (d \mp e)] = F:$$
$$[(a \mp c) \mp (d \mp e)] = F;$$

und aus

$$[(c \mp a) \mp (d \mp e)] = F:$$
$$[(c \mp b) \mp (d \mp e)] = F \text{ (entspricht c).}$$

Um bei der Anwendung unserer allgemeinen Regel nicht in Fehler zu verfallen, muß man mehrere Punkte beachten, von denen einige hier angeführt seien.

1. Es kommt häufig vor, daß, während wir grammatisch nur einen Satz aussprechen, wir dennoch zwei Urteile fällen, derart, daß ein Begriff, je nachdem er als Bestandteil des einen oder des anderen Urteils aufgefaßt wird, an einer geraden oder ungeraden Anzahl von fixierenden Umfängen teil hat. In diesem Falle darf er weder verengert noch erweitert werden, da immer eines der beiden in dem neu entstandenen Satz enthaltenen Urteile aus dem entsprechenden ursprünglichen Urteil durch unzulässige Umfangsänderung entstanden wäre. Sagt z. B. ein Lehrer zu seinem Schüler: „Weil Du alle aufgegebenen Vokabeln der Lektion 7 gekonnt hast, so erhältst Du eine Belohnung", so ist damit zweierlei gesagt: 1. Du hast alle usw. gekonnt, 2. wenn Du usw. gekonnt hast, so erhältst Du usw. Das erste Urteil ist begrenzend, das zweite fixierend, denn es will sagen, auch wenn Du die Vokabeln in irgendeiner

[5]) *Der Beweis lautet* $a_1 \mp c$; $c_1 \mp a$; $c_1 \mp b$; $b_1 \mp c$.

[6]) *Beweis entsprechend.*

anderen als der tatsächlich zutage getretenen Weise gekonnt hättest, z. B. noch fließender oder etwas weniger sicher, so hättest Du gleichfalls die Belohnung erhalten. Auf demselben Blatt stehen die Beispiele, von denen wir ausgegangen sind. „Der Besitz aller Kohlenstationen des Mittelmeeres machte die Engländer zu Herren dieses Gewässers“ ist gleichbedeutend mit „weil die Engländer usw. besaßen, waren sie usw.“, das Urteil „entweder A ist, oder B ist“ mit „wenn A ist, ist nicht B, wenn A nicht ist, ist B“. In allen diesen Fällen ist aus dem oben angeführten Grunde eine Umfangsänderung der Begriffe im einen wie im anderen Sinne unzulässig.

2. bemerke ich, daß das Wort „wenn“ nicht immer eine einfache hypothetische Beziehung ausdrückt. Nehmen wir z. B. den Satz „wenn ich all mein Diensteinkommen zu wohltätigen Zwecken hingebe, so sichert mir mein Zinseinkommen noch eine meinen Bedürfnissen entsprechende Lebensführung“. Hier wird der Vordersatz keineswegs als Bedingung für das Eintreffen der im Nachsatz angeführten angenehmen Situation hingestellt. Wäre das der Fall, so könnte ich den schlimmen Folgen einer mein Vermögen betreffenden finanziellen Katastrophe auf das bequemste begegnen, indem ich mein dienstliches Einkommen wohltätigen Zwecken opfere, was natürlich nicht gesagt sein soll. Der Sinn des Satzes ist vielmehr der: es ist nicht wahr, daß, wenn ich mein dienstliches Einkommen wohltätigen Zwecken hingebe, mir die Mittel zu auskömmlichem Leben fehlen. Der Begriff „dienstliches Einkommen“ hat also an drei fixierenden Umfängen teil (alles dienstliche Einkommen, wenn, ist nicht wahr), und in der Tat läßt er, entsprechend unserer Regel, eine Umfangsverengerung zu.

3. Einige Bemerkungen verlangen ferner die Relativsätze. Diese können entweder kategoriale oder determinierende Bedeutung haben. „Die Spanier, die, wie man weiß, ein armes Volk sind, sind auch ein bedürfnisloses Volk“ und „alle Menschen, die eitel sind, sind Sklaven ihrer Umgebung“ sind Beispiele für beide Fälle, (die im Französischen bekanntlich durch die Interpunktion unterschieden werden). Der erste Fall bietet keine Schwierigkeiten, der zweite muß dagegen vor einer nicht ganz fernliegenden falschen Deutung geschützt werden. Vor allem ist daran festzuhalten, daß der Relativ-

satz genau dieselbe Rolle spielt, wie irgend ein anderes den Umfang beeinflussendes Merkmal, d. h. daß eine Erweiterung des Umfangs des Relativsatzes zunächst eine Umfangserweiterung für den Begriff veranlaßt, von dem der Relativsatz abhängt. Man erkennt das am besten, wenn man bedenkt, daß z. B. „Menschen, welche eitel sind", nicht mehr und nicht weniger bedeutet als „eitle Menschen". Für die Zählung der fixierenden Umfänge, an denen ein Begriff des Relativsatzes teilhat, kommen also in Betracht der Begriff selbst, das Beziehungswort des Relativsatzes und alle diesem letzteren übergeordneten logischen Einheiten. Man nehme die beiden Sätze „Menschen, die einen starken Rausch haben, sind unleidlich" und „einige unter denjenigen Anwesenden, die einen starken Rausch hatten, waren unleidlich". Der Begriff „starker Rausch" hat im ersten Fall an einem (Menschen, d. h. alle Menschen), im zweiten an keinem fixierenden Umfang teil, darf also im ersten Falle verengert (einen starken Weinrausch), im zweiten erweitert (einen Rausch) werden. Verwirrung kann nun der Umstand anrichten, daß der Relativsatz fast ohne Sinnesänderung auch durch einen hypothetischen Satz ersetzt werden kann. Man kann statt des ersten Urteils wohl auch die Behauptung setzen „alle Menschen sind, wenn sie einen starken Rausch haben, unleidlich", und man könnte glauben, daß durch diese bloß formelle Änderung ein neuer fixierender Umfang (wenn) hinzutritt, während doch die Zulässigkeit der Erweiterung bzw. Verengerung nicht geändert wird. Allein das ist bloßer Schein. Sobald man nämlich den hypothetischen Satz einführt, ist der Begriff „alle Menschen" ihm nicht mehr übergeordnet und darf daher bei der Zählung nicht mehr berücksichtigt werden. Die Aussage wird jetzt nicht mehr von allen betrunkenen Menschen gemacht, sondern von allen Menschen überhaupt, von deren jedem, mag er sich nun in seinem Leben tatsächlich einmal einen Rausch antrinken oder stets nüchtern sein, gilt, daß, wenn er einen Rausch hat, er unleidlich ist. Mit anderen Worten: die dem Konditionalsatz übergeordnete Einheit ist nicht mehr das ehemalige Beziehungswort des Relativsatzes, sondern das ganze aus Vorder- und Nachsatz bestehende Urteil, das seinerseits begrenzend verwandt wird, welches auch die Be-

schaffenheit seines Subjektbegriffes sein mag. Wiewohl also beide logischen Beziehungen, die hypothetische und die determinierende, als Endergebnis Urteile mit ungefähr demselben Sinn hervorbringen, muß man sich doch in jedem einzelnen Falle für eine von beiden Auffassungen entscheiden, wenn man nicht falsche Resultate erhalten will. Übrigens kann die hypothetische und die determinierende Fassung bei sonst fast völliger Übereinstimmung der Urteile die Bedeutung des Urteils so vollständig umgestalten, daß der Sinn der zulässigen Umfangsänderung umgekehrt wird. Man vergleiche die beiden Urteile „einige Menschen sind, wenn sie einen starken Rausch haben, unleidlich“ und „einige von den Anwesenden, die einen starken Rausch hatten, waren unleidlich“; im ersten Fall darf der Begriff „starker Rausch“ verengt, im zweiten Fall erweitert werden (ein bzw. kein fixierender Umfang).

Ich will endlich die gewonnenen Gesetze benutzen, um eine Frage allgemein zu beantworten, die von Bolzano aufgeworfen und in jüngster Zeit wiederum Gegenstand der Erörterung gewesen ist,[7]) die Frage nämlich, ob das Gesetz, daß durch Bereicherung des Inhaltes eines Begriffes sein Umfang vermindert wird, Ausnahmen erleidet, oder nicht. Die Antwort ergibt sich aus unseren Auseinandersetzungen von selbst. Fügt man einem der in dem fraglichen Begriffe enthaltenen Teilbegriffe ein Merkmal hinzu, so verringert man zunächst den Umfang dieses Teilbegriffes. Je nachdem nun die Anzahl der diesen Teilbegriff übergeordneten fixierenden Umfänge gerade oder ungerade ist, wird der Umfang des fraglichen, d. h. des umfassenden, Begriffes gleichfalls verringert — der in der herkömmlichen Logik allein berücksichtigte Fall — oder er wird erweitert.

Man kann dieses Resultat noch auf anderem Wege erhalten Eine Klasse K (Begriffsumfang) wird, so kann man sagen, durch ein Urteil von der Gestalt „wenn etwas die Bedingung V erfüllt, gehört es zu K“ festgelegt. Ich nehme jetzt an, daß V einen Begriff a

---

[7]) Kreibig: Vierteljahrsschrift f. w. Ph. 1904, S. 375ff.

enthält, der an einer geraden Anzahl von fixierenden Umfängen teilhat. Verringere ich jetzt den Umfang von a, indem ich a ein neues Merkmal hinzufüge, und bezeichne die neu entstehende Bedingung mit V', so muß das Urteil „wenn etwas V' erfüllt, gehört es zu K" gleichfalls richtig sein; denn da dem a eine ungerade Anzahl von fixierenden Umfängen übergeordnet ist (die in V nach Voraussetzung enthaltene gerade Anzahl plus dem hypothetischen Satz, der die Erfüllung von V zur Bedingung für die Zugehörigkeit zu K macht), so ist die vorgenommene Umfangsverengerung nach unserer Hauptregel zulässig. Was die inhaltsreichere Bedingung V' erfüllt, gehört also gleichfalls zu K, d. h. die durch V' festgelegte Klasse K' ist kleiner als K (oder im Grenzfall ebenso groß). Damit ist der eine Teil der Behauptung bewiesen, der Beweis des anderen Teiles ist entsprechend.

Als Beispiele führe ich folgende Begriffe an: Kinder, die nicht konfirmiert sind (*A*), 14jährige Kinder, die nicht konfirmiert sind (*B*), 14jährige Kinder, die nicht bei Pastor X. konfirmiert sind (*C*). Der Umfang *B* ist kleiner als *A*, *C* dagegen größer als *B*. Oder: Menschen, die, wenn sie all ihr Vermögen verlieren, nicht länger leben mögen (*D*), Menschen, die, wenn sie all ihr Barvermögen verlieren, nicht usw. (*E*). Der Umfang *E* ist kleiner als *D*: alles in Übereinstimmung mit unserer Regel.

Ich glaube hiermit die von Bolzano aufgeworfene Frage in denkbar präzisester Weise beantwortet zu haben. Der Sache nach stimmt die hier gegebene Lösung mit den Ausführungen Kreibigs l. c. ungefähr überein. Daß K. nicht dazu gelangte, seiner Antwort eine so allgemeine Formulierung zu geben, wie es hier geschehen ist, liegt, wie ich glaube, an zweierlei: erstens rechnet er die Bestimmung „alle" zu den Inhaltsbestandteilen eines Begriffes, was nicht unbedenklich ist, zweitens ist ihm die Wichtigkeit der Negation für das Problem entgangen. Daß ich im übrigen seiner Arbeit eine Hauptanregung verdanke, möchte ich ausdrücklich hervorheben. — Sucht man nach sonstigen historischen Anknüpfungspunkten für die hier dargelegte Auffassung, so wird man alsbald auf Hamiltons Gedanken von der Quantifizierung des Prädikates verfallen, der hier, allerdings modifiziert und verallgemeinert, benutzt ist. Mir selbst ist diese Be-

ziehung erst nach Niederschrift des Vorstehenden zum Bewußtsein gekommen.

Zum Schluß zwei Anmerkungen mehr persönlicher Natur. Erstens glaube ich, daß Fragen wie die hier behandelten weder vom Standpunkt der einseitigen Inhaltslogik noch dem der Umfangslogik befriedigend behandelt werden können. Beide Betrachtungsweisen müssen sich vielmehr gegenseitig unterstützen, möglichst zur Einheit miteinander verschmelzen. Das Feldgeschrei „hie Inhaltslogik! hie Umfangslogik!" wäre hier wenig angebracht, wie es denn nach meiner Überzeugung auch sonst für die Entwicklung der Wissenschaft wenig förderlich ist. Zweitens will ich bekennen, daß mir durch Untersuchungen wie die hier durchgeführte eindringlich ins Bewußtsein gebracht wird, daß die Logik so gut eine induktive Wissenschaft ist, wie nur irgendeine andere. Sie hat wie jede induktive Wissenschaft einen gegebenen Tatbestand zu betrachten und zu versuchen, an ihm Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Der Glaube an die Richtigkeit der Gesetze hängt dabei ausschließlich von der Überzeugung ab, daß man keinen der Tatbestände übersehen habe, die für das Gesetz in Betracht kommen. Nur insofern liegen die Verhältnisse für die Logik anders als für die Naturwissenschaften, als die Herbeischaffung des für sie in Frage kommenden Materials an Tatsachen weniger von der Reizung der Sinnesorgane als vielmehr von mehr innerlichen psychischen Faktoren, besonders dem Willen zum Denken, abhängt. Ursprung und Beschaffenheit ihres Stoffes ist ihr also charakteristisch, nicht jedoch die Methode für Bearbeitung desselben, die sie im ganzen mit anderen Wissenschaften teilt, wenn auch selbstverständlich die Besonderheit des Stoffes gewisse Besonderheiten der Methode unweigerlich nach sich zieht.

VI.

Nietzsches Moral vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus.

Von

Stefan Sterling (Warschau).

Die wichtigste Eroberung der jetzigen Kultur, der größte Sieg über die menschliche Seele ist der soziale Strom, der seit Oliver Cromwell, seit der Zeit der französischen Revolution bis heute immer mehr wächst, sich entwickelt, immer stärker wird und alle Hemmnisse fortreißt. Es beugen sich die am meisten mit Feudalismus durchsickerten Geister; mit Angst schauen in die unweite Zukunft Leute, die nur für sich und mit sich leben; weil die kraftlosen Strebungen der Heloten, das mächtige Stöhnen des Spartakus, die Gespenster des gemordeten Bauernstandes während der Jacquerie und eine unendliche Kette von Unrecht und Unglück eine Moral auf die große Christuslehre gegründet haben. Und seit Jahrtausenden ist die Gesellschaft mit den Prinzipien der Alliebe — selbstverständlich nur theoretisch — durchdrungen, redet sich ein, daß sie sich nur durch sie lenken läßt. Es ist ihre Pseudowahrheit geworden, die ihr in Fleisch und Blut übergegangen ist; und jeder heutige Tag versichert ihr das. Aber auf einmal kommt ein Mensch, der sagt: das alles ist Lüge! Und er sagt es mit solcher feurigen Begeisterung, mit solcher Flamme und so tiefer Überzeugung, daß er allmählich immer mehr und mehr Zuhörer und Anhänger findet. Es ist — Nietzsche, der für einen kühlen Anatomen nicht von normalen Menschen stammen konnte (Möbius)[1], der für einen objektiven Lehrer der Geschichte der Philosophie ein

Apostel von sieben „Anti“ (Vaihinger)[2]) und endlich eine in den letzteren Zeiten so häufige Entartungserscheinung war (Nordau).[3]) Und doch war Nietzsche nicht der erste, welcher gegen die allgemein angenommenen Grundlagen der Ethik hervorgetreten ist. Schon einer der Sophisten — Kallikles — behauptet in einer heftigen Diskussion mit Sokrates,[4]) daß meistenteils Natur und Gesetz einander entgegen sind: denn nach der Natur ist alles, was schlimmer ist, auch häßlicher, also Unrecht leiden, nach dem Gesetz aber ist es Unrecht tun. „Denn einem Manne geziemt es wohl nicht, Unrecht zu leiden, sondern einem Sklaven, für den es besser ist zu sterben, als zu leben, weil er, wenn ihm Unrecht und Schmach widerfährt, nicht imstande ist, sich selbst zu helfen oder einem andern, der ihm wert ist. Allein meines Erachtens ist es der schwächere und größere Haufen der Menschen, der die Gesetze macht. Er macht sie demnach nach seinem Vorteil und zieht nur diesen in Bestimmung dessen, was zu loben oder zu schelten sei, zu Rat. Und um die stärkeren und diejenigen, die imstande wären, sich Vorteile zu verschaffen, abzuschrecken, damit sie sich diese Vorteile nicht verschaffen, sagt man, es sei schändlich und ungerecht, sich Vorteile zu erwerben. Das nennt also der große Haufen Ungerechtigkeit, wenn man sich bestrebt, mehr zu haben als andere.“ „Die Natur selbst hingegen beweiset umgekehrt, es sei recht, daß der Bessere und Stärkere mehr habe als der Schlechtere und Schwächere“ (39d). „Sage ich dir nicht schon lange“, endet Kallikles seine Betrachtungen, zu welchen er später noch einmal wiederkehrt (46), „daß mir das Bessere und das Stärkere eines und dasselbe ist? Oder bildest du dir ein, ich werde jemals sagen, das seien Gesetze und Rechte, was ein Haufen zusammengelaufener Sklaven und allerlei nichtswürdiger Leute, die bloß körperliche Stärke haben, etwa verordnen möchten?“ (44). So predigte der Sophist in den Zeiten der griechischen Ästhetik, der Vergötterung der physischen Schönheit, in der Periode der Platoschen Idee von der Herrschaft der Weisen. Und ähnlich predigte Anaxarchos, ein Cyniker und Lehrer von Pyrrhos und der unzertrennliche Gefährte Alexanders des Großen. Aber die Welt änderte ihre äußere und innere Gestaltung; es fangen an

neue Ideale zu herrschen, die Beispiele der ersten Märtyrer des Christentums begeisterten die Millionen — und die Weltgeschichte ist schon nach dieser Richtlinie gegangen. Es ist wahr, daß auch das Mittelalter — die Jahrhunderte der Reformation und der Geistesbefreiung — de Sades, Machiavellis und Montaignes hatte, aber es war die Renaissanceepoche, die Zeit der größten ethischen Zusammenstöße, die Zeit der Cellini und Ribera, der größten Kunstüppigkeit neben vollständiger Moralapathie. Endlich das Jahrhundert der Befreiung Amerikas, der französischen Revolution und der polnischen Konstitution (3. Mai 1791) hat Voltaire und Rousseau, die typischen Blumen der französischen Kultur, erzeugt. Und dann in der Zeit des größten Kampfes um die Freiheit und Gleichheit kommt Caspar Schmidt und ruft:[5]) Meine Macht bin Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum. „Ich leite alles Recht und alle Berechtigung aus mir her; Ich bin zu allem berechtigt, dessen Ich mächtig bin. Ich bin berechtigt, Zeus, Jehova, Gott usw. zu stürzen, wenn Ich's kann; kann Ich's nicht, so werden diese Götter stets gegen mich im Rechte und in der Macht bleiben, Ich aber werde Mich vor ihrem Rechte und ihrer Macht fürchten in ohnmächtiger „Gottesfurcht", werde ihre Gebote halten und in allem, was ich nach ihrem Rechte tue, Recht zu tun glauben, wie etwa die russischen Grenzwächter sich für berechtigt halten, die entrinnenden Verdächtigen tot zu schießen, indem sie „auf höhere Autorität", d. h. „mit Recht" morden. Ich aber bin durch mich berechtigt zu morden, wenn Ich Mir's selbst nicht verbiete, wenn Ich selbst Mich nicht vorm Morde als vor einem „Unrecht" fürchte. . . Ich bin nur zu Dem nicht berechtigt, was Ich nicht mit freiem Mute tue, d. h. wozu Ich Mich nicht berechtige. Ich entscheide, ob es in Mir das Rechte ist; außer Mir gibt es kein Recht. . . Ob Mir die Natur ein Recht gibt, oder Gott, die Volkswahl usw., das ist Alles dasselbe fremde Recht, ist ein Recht, das Ich Mir nicht gebe oder nehme. . . Die Kommunisten behaupten: „die Erde gehört rechtlich demjenigen, der sie bebaut und die Produkte derselben denjenigen, die sie hervorbringen." Ich meine, sie gehört dem, der sie zu nehmen weiß, oder, der sie sich nicht nehmen, sich nicht darum bringen läßt. Eignet er sie sich an, so gehört

ihm nicht bloß die Erde, sondern auch das Recht dazu. Dies ist das egoistische Recht, d. h. Mir ist's so recht, darum ist es Recht." Diese Worte illustrieren deutlich Schmidts Individualismus, seine Anschauung über das Wesen des Rechtes, seine geistigen Anarchismuskeime; davon kommt der Haß gegen die Religion, gegen alles, was von dem Kraftpöbel mit Gewalt aufgedrängt wird, was ein Individuum zur Vergötterung gewisser durch die Allgemeinheit ausgemachten Götzen und Urteile zwingt. Je weniger das Individuum gemeinschaftlich mit der Umgebung zu tun hat, desto mehr macht es in sich Rechte aus. Und einige Jahrzehnte nachher wird Oscar Wilde sagen: „Ah! Sagen Sie nicht, daß Sie mit mir übereinstimmen. Wenn Leute mit mir übereinstimmen, so fühle ich immer, daß ich Unrecht haben muß!" (Intentions). Es entsteht also ein gewisser Geistesaristokratismus, welcher noch dadurch greller wird, daß er vollständig dem Charakter des ganzen XIX. Jahrhunderts, den Bestrebungen von Marx und Engels, den feuerigen Lassalleschen Reden, dem Völkererwachen zur Freiheit, welches mit Blut und Kampf begleitet wird, widerspricht. Und in so einem Momente erscheint Nietzsche, der nicht nur mit Verachtung alles anschaut, was ringsherum stattfindet, sondern der alles, zu dem die Menschheit allmählich sich nähert, gründlich zerstören und vernichten will. Die Kultur, welche Europas Stolz ausmacht, ist für ihn häßlich, ist kein Fortschritt, sondern eine Degeneration; die Menschheit kämpft um solche Ideale, um welche zu kämpfen sie kein Recht hat, sie will gegen das Verlangen der Natur, gegen deren prinzipielle Grundlagen handeln. Alles, was die Welt als Gutes und Böses annimmt, ist nach Nietzsche gar nicht so zu werten — und das ist das Fundament für seine Ethik, wie wir sie in der dritten und letzten Periode seiner Tätigkeit finden.[6]) Nietzsche — Mensch hat sehr viel Schmerzvolles erlebt, er lernte moralisch und physisch zu leiden, er hat verstanden, daß nur im Leiden die ganze Lebenskraft liegt, daß nur vom eigenen Willen die innere Ruhe abhängt. Der Wille wird für ihn der Weltallsleiter, er soll nur gesunde Stämme, die Zukunftsmenschen, die „Übermenschen" schaffen. Es wird eine neue Ethik entstehen, nicht die von heute, weil „in aller bisherigen Wissenschaft die

Moral fehlte, so wunderlich es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, daß es hier etwas Problematisches gebe! Was die Philosophen „Begründung der Moral“ nannten und von sich forderten, war im rechten Lichte gesehen nur eine gelehrte Form des guten Glaubens an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres Ausdrucks, also im Tatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, daß diese Moral als Problem gefaßt werden dürfe: — und jedenfalls das Gegenstück einer Prüfung, Zerlegung, Anzweiflung, Vivisektion eben dieses Glaubens“.[7]) Die Moral, welche Schopenhauer mit dem Satze umfaßt: neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva, — ist für ihn „abgeschmackt-falsch“ und sentimental. Darum kann sie nur in solcher Gesellschaft herrschen, in welcher wir jetzt leben, sie konnte nur solche Geschichte erzeugen, welche wir hinter uns haben. Aber Nietzsche schämt sich dieser Geschichte, er hätte sie gern aus dem Menschengedächtnis vernichtet; er wollte, daß ihr Ursprung noch einmal beginne, damit sie eine Geschichte wirklicher Taten, Willenstaten, der Kraft wäre, und nicht die Geschichte des Strebens nach allgemeinem Glücke, des Hedonismus von Benthams oder Mill. Ja, sogar in der heutigen Moral ist das einzige wesentliche, mit der Natur übereinstimmende Element der Zwang, die Notwendigkeit des Unterworfenseins unter solche und nicht andere Gesetze; schon in dieser Tatsache liegt ein Keim der Kraft, welche Nietzsche so vergöttert. Weil unsere Moral, wie wir sie in jetzigen Zeiten auffassen müssen, ist „der décadence-Instinkt selbst, der aus sich einen Imperativ macht: sie sagt: „Geh zugrunde!“ — sie ist das Urteil Verurteilter“ . . . „— Ich bringe ein Prinzip in Formel. Jeder Naturalismus in der Moral, das heißt jede gesunde Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht, — irgend ein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von „Soll“ und „Soll nicht“ erfüllt, irgend eine Hemmung und Feindseligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit beiseite geschafft. Die widernatürliche Moral, das heißt fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade gegen die Instinkte des Lebens, — sie ist eine bald heim-

liche, bald laute und freche Verurteilung dieser Instinkte. Indem sie sagt „Gott sieht das Herz an,“ sagt sie Nein zu den untersten und obersten Begehrungen des Lebens und nimmt Gott als Feind des Lebens. . . Der Heilige, an dem Gott sein Wohlgefallen hat, ist der ideale Castrat. . . Das Leben ist zu Ende, wo das „Reich Gottes“ anfängt“. . .[8]) Aber zu diesen klar formulierten Schlüssen ist unser Philosoph nur auf dem Wege der Betrachtungen des ganzen Lebens gekommen; schon in seiner Jugend, als 13jährigen Knaben — wie er selbst beichtet — quälte ihn der Gedanke über den Ursprung des Bösen. Damals machte er Gott zum Vater des Bösen: „Wollte es gerade so mein „A priori“ von mir? jenes neue, unmoralische, mindestens immoralistische „A priori“ und der aus ihm redende ach! so anti-kantische, so rätselhafte „kategorische Imperativ“, dem ich inzwischen immer mehr Gehör und nicht nur Gehör geschenkt habe? . . . Glücklicherweise lernte ich beizeiten das theologische Vorurteil von dem moralischen Abscheiden und suchte nicht mehr den Ursprung des Bösen hinter der Welt“.[9]) Hier entsteht also der ganze Unterschied zwischen dem jungen Nietzsche und dem reifen Gelehrten, welcher die Metaphysik abgelehnt und ihr vollständig entsagt hat, aber auf dem festen Grunde des Positivismus geblieben ist: die Entdeckung der Moralursprünge nicht hinter der Welt, aber in ihr selbst — das ist Nietzsches philosophisches Hauptideal: er rankt zu ihm immer höher empor — säet die ersten Körner in „Menschliches Allzumenschliches“, die Keime entwickeln sich in „Jenseits von Gut und Böse“, bis sie endlich üppig auswachsen in „Genealogie der Moral“ und „Antichrist“. Aber die Spuren des Hauptgedankens finden wir in allen Werken von Nietzsche vom Anfang der zweiten Periode seiner Tätigkeit an, der Periode des Positivismus. Es ist das Streben zur Wahrheit, die Absicht, das Unwahrscheinliche durch ein mehr Wahrscheinliches oder vielleicht unter Umständen „einen Irrtum durch einen anderen“ zu ersetzen. Es handelt sich um den Wert des „Unegoistischen,“ der Mitleids- und Selbstopferungs-Instinkte. „Aber gerade gegen diese Instinkte redete aus mir ein immer grundsätzlicherer Argwohn, eine immer tiefer grabende Skepsis! Gerade hier sah ich die große Gefahr der Menschheit, ihre sublimste

Lockung und Verführung — wohin doch? ins Nichts? — gerade hier sah ich den Anfang vom Ende, das Stehenbleiben, die zurückblickende Müdigkeit, den Willen gegen das Leben sich wendend, die letzte Krankheit sich zärtlich und schwermütig ankündigend: ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus? zu einem Europäer-Buddhismus? zum Nihilismus?" . . [9]) Und wer weiß. ob nicht gerade umgekehrte Werte mit der Wahrheit übereinstimmen, ob alles, was unserer Kultur zum Stolz gereicht, nicht falsch ist; ob nicht dagegen das Böse viel schönere Früchte geben könnte, einen üppigeren Ertrag, eine reichere Kultur und andere Menschen, die Zukunftsmenschen erzeugen, über welche schon Goethe im „Faust" erwähnt („So glaubst du dich schon Übermensch genug"). Nietzsche, als ein Philolog von Beruf, sucht zuerst das Problem auf dem Wege der Geschichte der Sprache zu lösen und beweist, daß „gut" immer vornehme, stärkere Menschen bedeutet, welche in jeder Beziehung — geistiger wie physischer — immer höher, als die Umgebung, stehen; „gut" ist der Gegensatz zu der letzteren, zu den gewöhnlichen, schwachen Leuten, zur Plebs. Nicht mit Notwendigkeit ist der Begriff „gut" mit einem egoismuslosen Handeln verbunden; nur die heutige Kultur und solche Gelehrte, wie Herbert Spencer, wollen den Begriff „gut" dem „nützlich", „zweckmäßig" usw. gleichsetzen; ursprünglich aber, philologisch ist „gut" nur für Vornehme, Stärkere, die Besitzer und Herren anzuwenden; „böse" — für die Plebs, für die Menschenherde. Ja, es können sogar Rassenverschiedenheiten in Betracht kommen: lat. malus stammt vom griechischen μέλας — schwarz, als eine besiegte unterworfene Rasse, im Gegensatz zu den helleren Herren, den Eroberern und Siegern, der Herrenrasse (was lateinisch auch bonus bedeutet: bonus = duonus, derselben Wurzel wie in bellum = duellum = duenlum). Diese Herrenrasss hat „die ritterlich - aristokratischen Werturteile zu ihrer Voraussetzung: eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt.

Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemutes Handeln in sich schließt".[9]) Mit der Zeit kommen die Priester, die größten Feinde, welche überhaupt die Menschheit hatte, mächtige Hasser durch ihre Ohnmacht, welche die Kraft zäumen und hemmen wollen. Daher kommt auch Nietzsches Haß gegen die Juden, dieses priesterliche Volk, „ausgewählt", geplagt seit Jahrtausenden, und doch stolz über seine Herkunft und ruhig über die Zukunft. „Alles, was auf Erden gegen „die Vornehmen", „die Gewaltigen", „die Herren", „die Machthaber" getan worden ist", ruft der Philosoph, „ist nicht der Rede wert im Vergleich mit dem, was die Juden gegen sie getan haben: die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwertung von deren Werten, also durch einen Akt der geistigen Rache Genugtuung zu schaffen wußte".[9]) Diese Umwertung ist nichts anderes als der Altruismus, als eine ganz andere Handelnsweise, die im Gegensatz zur Weltanschauung der Griechen und Römer stand; die Juden samt der Ablehnung der Kraft haben das Mitleid eingeführt — von ihnen kommt also der Sklavenaufstand in der Ethik, welcher bis heute dauert, immer stärker wird und zur machtvollen Entwicklung kam. Besonders aber verhaßt ist ihm Christ: „Dieser Jesus von Nazareth, als das leibhafte Evangelium der Liebe, dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende „Erlöser" — war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen Werten und Neuerungen des Ideals?"[9]) Nietzsche leugnet gar nicht, daß eine Rasse solcher Sklavenmenschen notwendig klüger sein wird, als eine vornehme Rasse — sie wird aber die Klugheit in ganz anderem Maße ehren: „nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat". Es werden aber gewöhnliche Sklaven sein, welche nach der neuen Moral „gut" genannt werden, die in Wirklichkeit aber „böse" sind: „gut" bleiben immer nur kühne, vornehme, höhere Geister, nach ihrem eigenen Willen Lebende, diese

„Barbaren“, „Gothen“, „Vandalen“ — sie schaffen die Kultur, aber nicht diese Kleinen, „diese Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles europäischen und nichteuropäischen Sklaventums, aller vorarischen Bevölkerung insonderheit — sie stellen den Rückgang der Menschheit dar!“. Das Gleichmachen der Gesetze für alle einerseits, das Vermindern des individuellen Wertes der stärkeren Einheiten anderseits wird die Menschheit in eine große Gefahr bringen: überall diese Einförmigkeit, die uns quält und plagt: „Wir sind des Menschen müde“ . . . Der Kampf zwischen dem „Guten“ und „Bösen“ war, im Grunde genommen, nur ein Kampf zwischen Roma und Judäa — aber die letzte hat den Sieg über den Klassizismus und später über die Renaissance gewonnen; doch Nietzsche, als einem Künstler von Fleisch und Blut, welcher die antike Welt und die Probe ihrer Erneuerung im Mittelalter so liebte, bereitet dieser Sieg ein großes Weh. Die Kraft, die Schönheit sind überwältigt — es triumphiert das Mitleid, welches alle Menschen ausgleichen, auf ein Niveau stellen will; aber es widerspricht ja der Natur, welche so etwas nicht erlauben kann. Solche Menschen wie Alexander der Große, Cesar Borgia oder Napoleon — das sind von Nietzsche geliebte Typen, von welchen er schwärmt, für welche der Wille alles ist: alles muß ihm weichen. Und welche Mittel diese Typen dazu benutzen, auf welchen Wegen sie schreiten — das ist ihm gleichgültig. Darum preist auch Nietzsche den Krieg,[10]) wenn er uns zum Siege des Willens dienen kann, tadelt nicht die Gewalt und nicht die Morde: wer sie tut, muß stark genug sein, um sie zu tun, im anderen Falle könnte er sich nicht gestatten so zu handeln. Eben in dieser Moral, in derartiger Fassung des menschlichen Handelns hat Nietzsche ein gewisses naturwissenschaftliches Werk geschaffen; was auf andere Weise über den Kampf ums Dasein nachgewiesen wurde, hat er auf die Grundlagen der Moral übertragen, hat die Elemente des Bösen und des Guten berührt und wollte sie kritisieren, sie auf diese Art annehmend, auf welche sie vom allgemein ethischen, genauer gesagt, christlichen Standpunkte aus immer dargelegt werden. Schon Renan und Taine haben die Gültigkeit der angenommenen ethischen Werte bezweifelt; aber

niemand hat es mit so einer Kraft, mit solchem künstlerischen Anfluge gemacht wie Nietzsche. Seine Prosa — die Poesie, welche in ihrer Rhythmik nur mit der vom berühmten polnischen Dichter Wyspiański zu vergleichen ist, wollen wir übergehen — ist eine wunderbare Musik; das Ganze seiner Worte gibt ein Gefühl der wirklichen Vollkommenheit; darum ist Nietzsche zuerst ein Künstler und dann ein Philosoph;[6]) darum findet er leichter die Anhänger der gepredigten Wahrheit, welche alles, was durch die Jahrtausende angenommen und probatum ist, stürzt oder wenigstens zu stürzen sucht. Das ist mit dei Natur übereinstimmend, wo immer ein unaufhörlicher Kampf stattfindet. Wohin man nur den Blick wirft, überall wird dieser Kampf in voller Kraft zu sehen sein: bei den Pflanzen, wie bei den Tieren. Der Selbsterhaltungstrieb zwingt zum Ausnutzen aller möglichen Mittel, welche den Stärkeren die Existenz garantieren, den Schwächeren den Tod bringen. Es ist ein Naturgesetz, gegen welches zu handeln auch dem Menschen untersagt ist; und Nietzsche ist empört, warum die naturwissenschaftlichen Theorien dem Homo sapiens ein Recht zur Ausnahme in dieser Hinsicht gegeben haben, ja, er war sogar imstande zu meinen, daß „die Schule Darwins sich überall getäuscht hat".[11]) Der Kampf ums Dasein, strikte angenommen, sollte tatsächlich immer größere Vollkommenheit der Generationen hervorrufen, sollte zur Verbesserung, nicht zur Degeneration führen — und wenn er zur letzteren neigt, so kommt es durch die künstliche, den Forderungen der Natur widersprechende Moral. Also schon Nietzsche selbst gibt sich teilweise eine Antwort und sucht, unbewußt, das ihn quälende Problem zu lösen. — Weiter ist eine wichtige Tatsache auch dieser Umstand, daß wir den Kampf ums Dasein in der menschlichen Gesellschaft naturwissenschaftlich nur von unserem Standpunkte aus auffassen können, von unserem sozialen Bau aus, welcher durch zahlreiche, sehr komplizierte Bedingungen — in die wir hier nicht eintreten können — auf diese und nicht andere Weise stattgefunden und zu solchen Kulturergebnissen, in welchen wir uns jetzt befinden, geführt hat; das ist als eine Notwendigkeit der Geschichte anzunehmen. Wie aber dieser Kampf ums Dasein in der Urgesellschaft vor sich gegangen ist, darüber wissen wir

sehr wenig; in jedem Falle haben wir kein Recht anzunehmen, daß er in dergleichen Form stattgefunden hat, in welcher wir ihn bei den heute zu beobachtenden Naturvölkern finden; denn bei den letzteren nimmt er nicht immer so akute Form an, wie wir es gewöhnlich vom Kampfe ums Dasein erwarten. Ohne lange zu suchen, will ich hier einige Auszüge aus der von Arno Senfft für die Einwohner der Insel Jap gegebenen Charakteristik anführen: „Sie sind freie und stolze Naturmenschen, sie sind feinfühlig und besitzen einen Herzenstakt, der über jedes Lob erhaben ist. Bei meinem engen Verkehr mit ein und denselben Personen mehrere Jahre hindurch hat sich doch kaum einer eine plumpe Vertraulichkeit gestattet. Sie zeigten ein sehr feines Empfinden für das, was angenehm berührt, sie stellten keine Fragen, deren Beantwortung etwas Peinliches an sich getragen hätte, sie hielten Unangenehmes fern und waren stets höflich, gehorsam und bescheiden. Zu bewundern ist ihre würdige Haltung in der Häupterversammlung und vor Gericht. Heftige Redeweise oder Beschuldigung des Gegners der Lüge habe ich nie gehört; die Kinder werden in der ersten Zeit sorgfältig und überhaupt sehr milde behandelt" usw. usw. [12]) Aus diesen wenigen Worten ist schon klar, daß jene Naturmenschen, die mit der Kultur nichts zu tun haben, im geringen Grade das Element der Kraft zeigen, den tragischen Kampf ums Dasein sehr wenig fühlen. Wir dürfen es in keiner Weise per analogiam auf den Urmenschen übertragen, welcher zweifellos auf viel niedrigerer Entwicklungsstufe sich befand, als die heutigen Naturvölker. Aber bei den letzteren wäre so ein Kampf, wie Nietzsche ihn durchgängig annehmen will, nicht so leicht zu beobachten — es hat dagegen nur unsere kulturelle Gesellschaft die Existenznotwendigkeit eines solchen Kampfes geschaffen. Hätte in Wirklichkeit so ein Kampf — selbstverständlich in einer entsprechenden Form — auch in der Gesellschaft der Naturmenschen geherrscht, so hätte tatsächlich die Herrenmoral immer den Sieg über die Sklavenmoral gewonnen, in jedem Falle aber in etwas veränderter Form, als es sich Nietzsche vorgestellt hat. Die Teilung in die höhere und niedere Klasse findet auch in dem oben angeführten Beispiele statt: Auf dieser Insel Jap unterscheidet man die Aristokratie von den

Sklaven; auf welche Weise die letzteren entstanden sind, bleibt für die Einwohner ganz unbekannt — es scheint, daß sie auch zu einer anderen Rasse gehören —, doch das ist hier nur nebensächlich; das Wichtigste ist das sonderbare quantitative Verhältnis: 80 % bildet die Aristokratie (es ist wirklich schwer, sie so zu nennen!) und nur 20 % — die Plebs. Wir haben hier also nur mit der Abstammungsaristokratie zu tun, wie wir sie bei allen Völkern treffen. In der Tat, ihre Protoplasten waren vielleicht solche Menschen, wie sie sich unser Philosoph vorstellt; aber schon in der dritten, vierten — es handelt sich hier ja doch nicht um die Zahl — kurz, in der weiteren Generation sind solche Individuen geboren worden, welche schon vom Typus der starken, mächtigen Menschen abweichen — es spielen dabei eine wichtige Rolle auch die erblichen Eigenschaften von seiten der Mutter, welche Nietzsche total übergeht — und doch ist ihre Kraft und Macht durch die Abstammung sanktioniert. Nur von einer solchen Herrschaft kann die Rede sein; weil „gute" — im Sinne von Nietzsche, d. h. in physischer und geistiger Beziehung — „Herren"-Einheiten wir auch bei der Plebs finden; niemals aber werden sie durch ihre Abstammungskraftlosigkeit die „Vornehmen", die „Herren" sein. Eben in dieser Hinsicht unterscheidet sich der Mensch von allen übrigen Tieren: er ist ein „Gesellschaftstier" (l'animal social, wie einmal Buffon sagte), d. h. so ein Tier, welches nicht für sich selbst lebt und nur von sich abhängig bleibt, welches ohne andere Mitmenschen nicht existieren könnte — er muß einen Stamm bilden, dessen Mitglieder eng zusammenleben; und das stimmt mit der Natur überein. Jedes andere Tier lebt, wenn es dazu entsprechende Kräfte beweist, wenn es im Kampfe ums Dasein aushält — das ist nur physisches Übergewicht; davon kommt die Rassenverbesserung. Aber ganz anders steht die Sache mit dem Menschen, welcher schon in den ersten Entwicklungsstadien gewisse Merkmale der Vernunft, sogar der Intelligenz offenbaren mußte; es kommen hier also die Elemente der physischen und der geistigen Kraft in Betracht — welche sind die Stärkeren? die physisch oder die psychisch Vollkommneren? Nietzsche als Verehrer der antiken Welt vereinigt wahrscheinlich beide Ideale: für ihn muß der griechische

Begriff der Schönheit unbedingt für die innere wie für die äußere Welt angewendet werden. Hier liegt also eine der falschen Grundlagen, auf welche der Philosoph seine Anschauungen baut: er selbst anerkennt, daß diese „Sklaven“ klüger werden — handelt es sich also nur um die äußere, mehr physische Kraft? Dann wäre doch unmöglich von ihr als von der Vollkommenheit beim Menschen zu sprechen; in jedem Falle könnte sie nicht jetzt — möglicherweise auch in früheren Etappen der Menschheitsgeschichte — im Kampfe ums Dasein solche Ergebnisse schaffen, von welchen Nietzsche träumt; sie wird immer nur eine notwendige Bedingung für die Existenz des Menschen, wie jedes anderen Tieres bleiben. Eine Rasse von starken Menschen hätte kein Feld für starke Taten — die sind nur bei einer stark differenzierten Rasse möglich, d. h. übereinstimmend mit dem Kampfe ums Dasein. Bei der Herrenrasse aber wird der Wille eines Herrenindividuums auf einen ungefähr gleichen Widerstand eines anderen Herrenindividuums stoßen, er kann also nicht in die Tat übergehen und wird dadurch nur potenzielle Energie des menschlichen Geistes bleiben. Doch die Menschheit lebt durch die kinetische Energie, die Willensoffenbarung liegt im Handeln, in starken Taten, die charakteristisch für heutige „Herren“ sind — fehlt aber so ein Handeln, so geht die Kultur niemals vorwärts. Nichts Wunderbares, daß für Nietzsche Tausende von Kultureinrichtungen von heute, welche der Menschheit Stolz sind, welche ihr aber keine Ehre bringen — meiner Ansicht nach — gräßlich sein könnten. Alle diese Anstalten für die unheilbaren Kranken, Paralytiker, Idioten, die Irrenhäuser usw. usw. sind für die Gesellschaft nicht nur unnützlich, sondern vielmehr Faktoren der Regression; sie hemmen den Gesellschaftsfortschritt, verschwenden die Kraft der gesunden Menschen, die ihr Leben für bessere Zwecke opfern könnten, als für die zwecklose Pflege solcher Kranken, welche von vornherein zum Tode verurteilt sind, welche nichts, weder für die Gesellschaft, noch für sich, schaffen und nur das nehmen, was die anderen erzeugt haben — das Schlimmste liegt aber darin, daß sie es ganz unbewußt machen. Solche Leute sind für die gesamte Menschheit nicht nötig; immerhin wird aber auch ohne sie keine „stärkere“ Rasse entstehen — es müssen immer

nur einzelne Einheiten, nur die „Herren", die Hauptrolle in der Geschichte spielen. Auch Nietzsche — wie Renan oder Flaubert — finden die Menschenarbeit nur für das Entstehen einzelner großer Individuen nötig, aber so großer Individuen, welche die Kulturentwicklung um eine Stufe weitertreiben; und von solchen „guten", „vornehmen" Menschen träumt Nietzsche in allen seinen Werken. Nietzsche, eine durchaus edle und tiefe Natur, liebt die Menschheit mit seinem ganzen Ich und liebt das Leben trotz aller Leidenschaften, gerade durch diese Leidenschaften; darum will er sich so eine Kultur vorstellen, die mit der Natur übereinstimmen möchte — das wird die wirkliche Kultur, welche verhindern kann, daß die Menschheit zu frühe müde oder erschöpft werde. „Nietzsches Wert beruht darauf, daß er der Träger einer solchen wirklichen Kultur ist: ein Geist, der, selbst unabhängig, Unabhängigkeit mitteilt und der für andere jene befreiende Macht werden kann, die Schopenhauer in seiner Jugend für ihn wurde."[13—14])

* * *

Zusätze.

[1]) P. J. Möbius: Nietzsche. Leipzig 1904.

[2]) Hans Vaihinger: Nietzsche als Philosoph.

„Ich beschränke mich auf jene sieben Tendenzen als die wichtigsten und zähle sie hier nochmals übersichtlich auf: die antimoralistische, die antisozialistische, die antidemokratische, die antifeministische, die antiintellektualistische, die antipessimistische, die antireligiöse" (S. 37). Siehe auch von Rudolph Willy: Friedrich Nietzsche.

[3]) Max Nordau: Entartung, Bd. II. „Was bleibt nun von dem ganzen System Nietzsches aufrecht? Wir haben es als eine Sammlung verrückter Behauptungen und windiger Redensarten erkannt, die man eigentlich gar nicht ernst anfassen kann, da sie kaum die Festigkeit der Ringelwölkchen einer Zigarre besitzen" (S. 330). Ähnliches bei Hermann Türck: Fr. Nietzsche und seine philosophischen Irrwege.

[4]) Platonis Gorgias; noch Kap. 44: Καλ. Ἀλλὰ ταῦτ᾽ ἔστιν ἃ λέγω. τοῦτο γὰρ οἶμαι ἐγὼ τὸ δίκαιον εἶναι φύσει, τὸ βελτίω ὄντα καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν τῶν φαυλοτέρων. — Und Kap. 46: Καλ. Ἀλλ᾽ εἴρηκα γε ἔγωγε τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους. τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ᾽ ἐστί, πλέον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων.

[5]) Kaspar Schmidt (Max Stirner): Der Einzige und sein Eigentum. Meine Macht.

[6]) Siehe Alois Riehl: Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker, und Theobald Ziegler: Friedrich Nietzsche.

[7]) Jenseits von Gut und Böse.

[8]) Götzendämmerung. Moral als Widernatur.

[9]) Zur Genealogie der Moral.

[10]) Also sprach Zarathustra: „Der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten.“ (Vom Krieg und Kriegsvolke.)

[11]) Der Wille zur Macht. Anti-Darwin (Aph. 324).

[12]) Petermanns Mitteilungen, 1903, H. 3, und „Globus“, März 1907.

[13]) Georg Brandes: Friedrich Nietzsche (Menschen und Werke).

[14]) Das Problem der Zivilisation nach Nietzsche: Der Kampf zwischen Rousseau und Voltaire um 1760. „Der Mensch wird tiefer, mißtrauischer, „unmoralischer“, stärker, sich-selbstvertrauender — und insofern „natürlicher“: das ist „Fortschritt“. — Dabei legen sich, durch eine Art von Arbeitsteilung, die verböserten Schichten und die gemilderten, gezähmten auseinander: so daß die Gesamttatsache nicht ohne weiteres in die Augen springt . . . Es gehört zur Stärke, zur Selbstbeherrschung und Faszination der Stärke, daß diese stärkeren Schichten die Kunst besitzen, ihre Verböserung als etwas Höheres empfinden zu machen. Zu jedem „Fortschritt“ gehört eine Umdeutung der verstärkten Elemente ins „Gute“. — [Der Wille zur Macht. Aph. 32.]

VII.

Plato: Philebus 15 A, B.

By

R. G. Bury (Cambridge).

In the Jan. (1905) no. of this Archiv (XVIII. 2) Prof. Billia objects to a comment of mine on Phileb. 15 A. The passage runs thus: Σὺ δὲ δὴ ποῖα, ὦ Σώκρατες, ἕτερα λέγεις, ἃ μήπω συγκεχωρημένα δεδήμευται περὶ τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον: Ὁπόταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἴπομεν. ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἕν, ὅπερ εἴπομεν νῦν δή, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν· ὅταν δέ τις κτλ. In my edition (p. 12) I write: „ἐνταυθοῖ, i. e. where the one posited is τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων". This comment Prof. Billia criticizes as follows: "Je tiens pour failli l'interpretation de Bury qui fait cette remarque: where the one posited is τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, en tant que c'est tout le contraire, c'est-à-dire precisement τό ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων, comme il est dit dans les mêmes lignes". From this it is plain that Prof. Billia has totally misunderstood the point of my remark: or, if he has understood it aright and holds it for a blunder, his ingenuity must be equal to extracting from the Greek a sense directly opposed to its obvious meaning. I maintain, therefore, that Prof. Billia's strictures on my interpretation of ἐνταυθοῖ are groundless and unjustifiable: his criticism "je tiens pour failli".

Further, with reference to the lection βεβαιότατα, in Phileb. 15 B, it is surely misleading, to say the least, when Prof. Billia writes: — "On dirait que c'est pour rendre obscur et inintelli-

gible le texte que Grovius a introduit βεβαιότατα au lieu de βεβαιότητα qui permettrait tant bien d'entendre . . . Après Grovius vont Stallbaum, Hirschig, Gregg Bury; je ne sais pour quoi. Je reste avec Platon, même des éditions anciennes." These sentences would naturally give the reader the impression that βεβαιότατα is an unauthorized innovation, an invention of Grovius. But the truth is precisely the opposite: all the best codd., including the Clarkianus, concur in βεβαιότατα (see my crit. note ad loc.), and Burnet in his new Oxford text entirely ignores Stephens' βεβαιότητα. Of course, Prof. Billia is free to argue, if he choose, that the subst. is correct here because "c'est le même mot qu'au même propos on rencontre dans le Cratylus, IV"; but he ought not to misrepresent the evidence.

VIII.

La Philosophie au Moyen-Age.

L'Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosophies médiévales, de M. F. Picavet, a été analysée dans cette Revue lors de son apparition. La deuxième édition de cet ouvrage contient quelques modifications et additions. L'auteur doit être satisfait des témoignages d'approbation que son livre a reçus de toute part. Désormais, un mouvement puissant est créé en faveur de l'étude objective, directe et impartiale de ce Moyen-Age si vaste, si complexe, et dont la connaissance exacte est aussi indispensable pour comprendre l'éveil de la pensée moderne et nombre d'idées, de tendances, d'institutions encore vivantes, que pour saisir jusqu'au bout l'évolution de la pensée antique. Un des points sur lesquels M. Picavet a porté son attention, dans sa deuxième édition, a été le renforcement de sa thèse la plus originale: l'influence prépondérante de l'Alexandrinisme sur la théologie et la philosophie du Moyen-Age, chez les Chrétiens, les Juifs et les Arabes. Il prouve avec la dernière évidence que durant toute cette époque, Plotin ne cessa jamais d'être lu, traduit, utilisé, voire même copié. Et quand ce n'est pas de lui qu'on s'inspire, c'est, le plus souvent, de ses disciples, de commentateurs néoplatoniciens d'Aristote, de Platon et des Stoïciens. Ce qui n'est pas néoplatonicien, au Moyen-Age, est pénétré toujours de néoplatonisme, et arrive aux philosophes, aux théologiens, par des intermédiaires plus ou moins influencés par Plotin.

Les lecteurs de l'Archiv doivent aussi être informés qu'il existe à présent, à la Sorbonne, une chaire pour l'Enseignement des Philosophies de Moyen-Age. M. F. Picavet en est le premier titulaire.

Il importe, enfin, de signaler la réorganisation de la Société pour l'étude de l'Histoire des Philosophies médiévales, fondée en 1898 auprès de la Conférence d'Histoire des Dogmes, à l'École pratique des Hautes-Études. Cette Société fonctionnera aussi auprès du cours institué à la Sorbonne. Elle aura son Bulletin; elle publiera des textes, des études générales, des monographies, des analyses et comptes-rendus et même des morceaux choisis et des éditions à bon marché.[1]) On ne saurait méconnaître l'importance d'un tel centre d'études. Au reste, le nombre des travaux publiés par le directeur de la Société et ses collaborateurs sest déjà considérable. Mais combien d'années faudra-t-il pour que oit rempli le magnifique programm e tracé dans l'Esquisse!

Albert Leclère.

---

[1]) Les adhérents, qui peuvent être étrangers, paieront une cotisation annuelle de trois francs. Ils devront être admis par le Conseil.



Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



I.

Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts.

Von

Th. Elsenhans.

III.

Nach einem Briefe Hamanns pflegte J. N. Tetens' Hauptwerk, die „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur", von 1777 um die Zeit der Bearbeitung der „Kritik der reinen Vernunft" stets aufgeschlagen auf Kants Schreibtisch zu liegen. Nehmen wir andererseits hinzu, daß auch Tetens Kants Inauguraldissertation von 1770 mehrfach zitiert, so ist begreiflich, daß sich das philosophiegeschichtliche Interesse auch diesem bedeutenden Zeitgenossen Kants mehr und mehr zuwendet. Die Geschichte der Philosophie hat ihn in der Regel vorwiegend als Psychologen berücksichtigt. Die philosophische Zeitlage, in welcher sein Hauptwerk erscheint, läßt aber vor allem eine genaue Feststellung seiner erkenntnistheoretischen Position als wünschenswert erscheinen. Zwei neueste Arbeiten [1]) kommen diesem Bedürfnis entgegen, während eine dritte die Moralphilosophie von Tetens ausführlich behandelt.

[1]) Der Vollständigkeit halber nenne ich noch einige frühere Arbeiten, von denen auf die beiden ersten die folgende Arbeit Bezug nimmt: 1. Walter Schlegtendal: J. N. Tetens' Erkenntnistheorie, Diss., Halle 1885, 2. Otto Ziegler: J. N. Tetens Erkenntnistheorie im Verhältnis zu Kant, Diss., Leipzig 1888. 3. M. Dessoir, des Nic. Tetens Stellung in der Geschichte der Philosophie. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XVI, 1892, S. 355—368. (Mit einer über den

8) Max Brenke, Johann Nicolas Tetens' Erkenntnistheorie vom Standpunkte des Kritizismus. Dissertation, 70 S. Rostock 1901.

Der Verfasser setzt seine Darstellung der Tetensschen Erkenntnistheorie von Anfang an in Beziehung zum Kritizismus. Berührungspunkte ergeben sich schon in den grundlegenden Bestimmungen.

Alle Vorstellungen gehen nach Tetens, soweit sie inhaltlich bestimmt sind, ursprünglich auf Empfindungen oder Gefühle zurück, wobei „Fühlen" und „Empfinden" in diesem Zusammenhang als identisch gebraucht werden. Empfindungen sind daher nach ihm „der letzte Stoff aller Gedanken und aller Kenntnisse". Wir halten aber die Empfindungen und Vorstellungen „nicht selbst für ihre Objekte, sondern setzen noch etwas anderes außer der Vorstellung voraus, das die Quelle der Empfindung ist und diese letztere auch wohl in den Zeitpunkten hervorbringen könnte, in welchen wir sie nicht haben" (S. 11f.). Die Objekte aber, die wir voraussetzen, sind die „Dinge an sich". „Wir fühlen und empfinden", heißt es im zweiten „Philosophischen Versuch" (II, 190), „1. die absoluten Gegenstände und Veränderungen der Dinge an sich, und diese sind entweder in uns oder außer uns. Da haben wir äußere Empfindungen und innere Empfindungen!" Die „sinnlichen Vorstellungen" aber, welche den Stoff unserer Erkenntnis bilden, sind nichts als „Bilder und Zeichen". Sie „hängen von der Natur des empfindenden Wesens ab". „Sie sind nur etwas Subjektivisches; das was sie sind, sind sie nur für den, der sie aufnimmt" (S. 16). Wie wird nun von Tetens diese Subjektivität überwunden? Wie gelangen wir in unserer Erkenntnis zum „Objektivischen"? In der Beantwortung dieser erkenntnistheoretischen Hauptfrage gewinnt nun der aus der englischen Philosophie entlehnte Begriff der „Idee" eine eigentümliche Bedeutung. „Die

---

wenig bekannten zweiten Lebensabschnitt, die Tätigkeit im dänischen Staatsdienst, orientierenden Biographie und dem Ergebnis: „Tetens ist antimaterialistischer Empiriker mit kritizistischen Neigungen)." Die letztere Abhandlung ist aber jetzt durch Dessoirs eigene Darstellung in seiner „Geschichte der neueren deutschen Psychologie" (1897, I [2] S. 333—356) überholt.

Empfindungen geben den Stoff her zu allen Ideen"; „die Form der Idee hängt von der Denkkraft ab", heißt es im IV. Versuche (I, 336). Das eigentliche Wesen der Idee aber liegt in der Objektsbeziehung. „Wenn ich meine Idee von der Sonne als eine Idee in mir habe, so beziehe ich sie auf die Sonne als ihr Objekt." Mit dieser Objektsbeziehung in den „Ideen", die in „einer allgemeinen Vorstellung von einem Dinge besteht", ist aber stets zugleich eine „allgemeine Vorstellung" von unserem Selbst, von unserem Ich gesetzt. Zur Idee gehört die „Apperzeption". Nun finden wir aber in der Gesamtheit des Objektivischen mannigfache Verhältnisse oder Beziehungen als integrierende Bestandteile vor. Zur Erkenntnis dieser Beziehungen gelangen wir durch „ursprüngliche Aktionen des Denkens", durch die „allgemeinen Verhältnisbegriffe" (S. 28). Drei Arten solcher Begriffe werden unterschieden: 1. die „Vergleichungsverhältnisse" von Identität und Diversität (Verschiedenheit), 2. das Verhältnis von Substanz und Inhärenz und die sogenannten „unwirksamen Beziehungen" oder „Mitwirklichkeitsverhältnisse" von Raum und Zeit, und 3. das Verhältnis von Ursache und Wirkung.

Wie kommen wir aber dazu, diese Beziehungen der Ideen auf Objekte zu übertragen? Wie wird die bloß „subjektivische" Notwendigkeit des Denkens zur „objektivischen" der Gegenstände? Nicht durch die Feststellung einer Übereinstimmung der „Ideen" mit den Dingen — denn wir haben es ja in unserer Wahrnehmung immer nur mit diesen „Ideen" als unseren objektiven Vorstellungen zu tun —, sondern auf Grund einer Analogie, „nach welcher Idee zur Idee sich verhalten soll wie Sache zur Sache. Die Gegenstände mit den Ideen vergleichen heißt nichts anderes, als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen" (S. 55). Die diese Anwendung der Verhältnisbegriffe leitenden „notwendigen Gesetze", die nicht, wie Hume meint, „Abstrakta aus Beobachtungen", sondern „ursprüngliche Aktus des Denkens" sind (S. 50f.), bringen die Vernunft auf den Gedanken, daß die Verhältnisse der letzteren (der Impressionen) unter gewissen Umständen auch Verhältnisse der Objekte sind. „Das allgemeine Denkgesetz, wonach der letztere Gedanke entsteht, ist an sich immer dasselbige" (S. 68).

In diesem „allgemeinen Denkgesetz“ sieht der Verf. ein Analogon zu Kants „transzendentaler Einheit des Bewußtseins“ und den Höhepunkt der Beziehungen zwischen Tetens' Erkenntnistheorie und Kants transzendentaler Methode (S. 69f.). Die Frage der Berechtigung dieser Parallele wird in der weiteren Erörterung über Schriften zu Tetens' Philosophie ihre Beantwortung finden. Schon jetzt seien aber zwei Gesichtspunkte hervorgehoben. Daß „Anklänge“ vorhanden sind, liegt auf der Hand. Vielleicht am auffallendsten ist die von dem Verf. nicht hervorgehobene Übereinstimmung in der von der Mathematik hergenommenen Polemik gegen Hume. Da heißt es bei Tetens: „Da haben wir bei diesen scharfsinnigen Philosophen (Hume und anderen) die Wirkung davon, daß sie den Gang des Menschenverstandes in den mathematischen Wissenschaften nicht mit eben der Genauigkeit, und mit eben der eindringenden Sorgfalt beobachtet, als sie es in der Naturlehre und in der Moral und einigen anderen Kenntnissen getan haben, wo der Einfluß der allgemeinen notwendigen Vernunftsätze nicht so auffallend sich berührt“ (VI. Versuch I, 464). Man vergleiche damit, was Kant in der Einleitung zur 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (Ausg. v. Kehrbach S. 654) von Hume sagt und Prolegomena § 4 (Rosenkranz III, 24f.): „Hume schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze, und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab. . . . . . Die gute Gesellschaft, worin die Metaphysik aldann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte: und so wäre der scharfe sinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben“. Andererseits ist zu beachten, daß wenn auch Tetens das Problem der Objektivität der Erkenntnis mitbehandelt, die Scheidung des Psychologischen und des Erkenntnistheoretischen, die Kant grundsätzlich mit voller Schärfe vollzieht (ohne allerdings tatsächlich diese Scheidung durchführen zu können) außer-

halb seines Gesichtskreises liegt. Als Methode ist für sein ganzes Werk maßgebend, wie er in der Vorrede sagt, „die beobachtende, die Locke bei dem Verstande und unsere Psychologen in der Erfahrungsseelenlehre befolgt haben“, also gerade diejenige, welche Kant, wenn sie als Deduktion sich ausgibt, zu den „eitelen Versuchen“ rechnet. Eine Darstellung, die von Anfang an den jene scharfe Abgrenzung der Methode zugrunde legenden kritischen Maßstab anlegt, wird daher stets in Gefahr sein, der Philosophie von Tetens eine seiner eigentlichen Absicht fremde Färbung zu verleihen.

Bis zu einem gewissen Grade gilt dies auch von der wertvolleren, eingehenden Untersuchung von

9) Gustav Störring, Die Erkenntnistheorie von Tetens. Eine historisch-kritische Studie. Engelmann, Leipzig 1901, 160 S.

Störring behandelt aber eingehender die nach Tetens der „objektivischen“ zugrunde liegende „subjektivische“ Notwendigkeit und legt den Unterschied zwischen beiden dem ungleich größeren ersten Hauptteil seiner Schrift, der „Darstellung und Kritik der Tetensschen Erkenntnistheorie“ zugrunde. Damit kreuzt sich eine weitere Zweiteilung, welche dann die Unterabteilungen für beide Teile ergibt. Das Reellste in der menschlichen Erkenntnis und die wahren Materialien zu der Erkenntnis von den wirklichen Dingen sind die durch Induktion gewonnenen allgemeinen Erfahrungssätze.“ Würden aber nicht die notwendigen Axiome der Vernunft mit ihnen vermischt, so wären sie nicht mehr als eine zusammenhangslose „Materie der reellen Erkenntnis“ (S. 3). Bemerkenswert ist hier, wie der die Erkenntnislehre psychologisch bearbeitende Tetens in seiner Betonung der Unzulänglichkeit der Induktion und der Notwendigkeit ihrer „Vermischung“ mit „allgemeinen notwendigen Vernunftsätzen“ mit dem auf Kant fußenden Verfasser einer „anthropologischen Vernunftkritik“ J. F. Fries völlig übereinstimmt.

Der grundlegenden Gliederung entsprechend behandelt nun ein erstes Kapitel des ersten Teiles „die subjektiv notwendigen allgemeinen Vernunftwahrheiten“. Hierher gehört die von der „Er-

fahrungsseelenlehre“ aus unternommene Ableitung der „Verhältnisgedanken“ (der allgemeinere Begriff gegenüber den „Verhältnisideen“, die „wahrgenommene Verhältnisgedanken“, und den „Verhältnisbegriffen“, die „allgemeine Verhältnisideen“ sind), die sich nach den drei Arten von Verhältnissen: Vergleichungsverhältnisse, Mitwirklichkeits- und Dependenzverhältnisse (S. 15) teilen. Von besonderem Interesse ist die Kausalbeziehung, die der vielbelesene Tetens selbstverständlich im Anschluß an Hume behandelt. Es ist das Verdienst von Störring, diesen Punkt vollständig beleuchtet zu haben. Tetens gibt zunächt Hume darin recht, daß er den Gedanken: ein Ding ist die Ursache von einem andern, auf eine Verbindung der Vorstellungen von diesen Größen gegründet sein läßt. Er erkennt auch an, daß wir „die beständige Folge der Dinge aufeinander[1]) als einen Charakter ihrer ursächlichen Beziehung gebrauchen“. Aber dieses Merkmal ist nach Tetens nur dann ein „völlig zuverlässiges“, wenn in dem, was wir als Ursache ansprechen, etwas angetroffen wird, was wir Tätigkeit nennen, und sodann, wenn wir sicher sind, daß nicht etwa noch eine andere Veränderung vorliegt, die als Ursache angesprochen werden könnte. Eine sichere Bürgschaft dafür findet Tetens in den Fällen, in welchen mit der Behinderung oder dem Aufhören des betreffenden Antezedenz das Konsequenz zurückbleibt oder aufhört, und ergänzt damit die Begriffe und Feststellungen Humes in ähnlicher Weise, wie das später von John Stuart Mill geschehen ist (S. 40). Endlich hält Tetens die Theorie Humes deshalb nicht für ausreichend, weil sie die Vorstellung der ursächlichen Verbindung ausschließlich durch die Assoziation der betreffenden Ideen erklären will. Die subjektive Voraussetzung der notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung müsse doch noch in etwas anderem liegen, als in der bloßen Assoziation von Vorstellungen, nämlich in dem „Gefühl von unserm eigenen Bestreben und dessen Wirkungen. Es ist eine

---

[1]) So heißt es bei Tetens an der betreffenden Stelle (I. 315), nicht wie der Verf. referiert (S. 39), „die beständige Folge der Empfindungen der Dinge“; jene objektive Fassung ist ein immerhin nicht unwesentliches Kennzeichen davon, daß für Tetens eine Beziehung der „Dinge an sich“ stets die Grundlage bildet.

Empfindung von dem Dinge da, welches die Ursache genannt wird, und wir fühlen ein Bestreben und eine Tätigkeit bei demselben". Es liegt nun am nächsten, diese Berufung auf die innere Erfahrung so aufzufassen, wie dies Riehl tut, daß wir dieses unser Selbstgefühl auf die äußeren Gegenstände übertragen. Aber der Verf. beruft sich demgegenüber auf Tetens' nähere Ausführung: „Mit diesen Empfindungen verbinden wir einen Gedanken, der entweder in den nämlichen Empfindungen erzeugt ist, oder auch aus andern vorhergehenden herrührt, nämlich daß, wenn die Wirksamkeit in dem vorhergehenden, was die Ursache ist, aufhört und unterbrochen wird, auch das Nachfolgende, was die Wirkung ist, zurückbleibe" (S. 42f.) und meint, von einer Übertragung des Selbstgefühls auf die äußeren Gegenstände sei bei Tetens gar nicht die Rede, es handele sich nur darum, daß jene Beziehung zwischen Antezedenz und Konsequenz bei den Willenshandlungen häufig hervortrete, deshalb durch sie zuerst zum Bewußtsein komme und nun der Begriff dieser Beziehung auf die äußeren Vorgänge übertragen werde. Es ist mir zweifelhaft geblieben, ob der Verf. damit nicht über das Ziel hinausgeschossen hat. Man wird sich nur schwer überzeugen können, daß das von Tetens so stark betonte eigene Gefühl des Wirkens, das er an anderer Stelle (I, 638ff.) ausführlich beschreibt, nur durch jene Begleiterscheinungen und nicht zugleich auch durch sich selbst die Grundlage des nach Tetens selbst „durch mehrere Verbindungen von Vorstellungen und Ideen" (I. 324) zustande kommenden Kausalitätsbegriffes sein soll.

Ein zweiter Hauptfaktor für die Entstehung des Begriffs der ursächlichen Verknüpfung ist nach Tetens gegeben in unseren Schlußprozessen, in der Beziehung der Prämissen zum Schlußsatz. Dieser Fall von Kausalbeziehung steht insofern einzig da, als uns hier das Hervorkommen einer Wirkung aus der Ursache unmittelbar gegeben ist.

Wir übertragen dann den aus dem erlebten Verhältnis der Prämissen zum Schlußsatz gewonnenen Begriff von der ursächlichen Verknüpfung auf das äußere Geschehen (S. 48).

Von dieser psychologisch-genetischen Behandlung des Kausalproblems wendet sich der Verf. zu der erkenntnis-theoretischen

und erkennt, daß nach Tetens alle Schritte, die sich psychologisch auf dem Wege der Entwicklung des betreffenden Beziehungsgedankens ergaben, zugleich logisch-erkenntnistheoretisch zu Recht bestehen. Wenn er aber daneben als „Tatsache" feststellt, „daß der Autor bei der Rechenschaftsablegung über die Entstehung des betreffenden Begriffs von dem psychologischen Gebiet auf das erkenntnistheoretische abgewichen ist" (S. 59), so ist hinzuzufügen, daß eben diese beiden „Gebiete" nach Tetens durch dieselbe „beobachtende" Methode beherrscht werden, die gegenseitige Abgrenzung derselben also für ihn gar nicht in Frage kommt.

Auf das kürzere zweite Kapitel, das „die subjektiv notwendigen Erfahrungssätze", darunter den im wesentlichen auf den Schluß von der Empfindung auf ihre Ursache sich gründenden Glauben an die Realität der Außenwelt und den bloß graduellen Unterschied der primären und sekundären Qualitäten behandelt, folgt in einem 2. Teil die Besprechung der „objektiv notwendigen Wahrheiten", ebenfalls zuerst der „objektiv notwendigen Vernunftwahrheiten", sodann der „objektiv notwendigen Erfahrungssätze". Nach Tetens ist eine Wahrheit dann objektiv: „wenn die in derselben gesetzten Beziehungen zu Recht bestehen für jedes Wesen, dessen Verstand dieselben Verhältnisgedanken denkt, wie der unsrige, seine Impressionen mögen sein, welche sie wollen" (S. 105f.).

Den Gegenstand des viel kleineren zweiten Hauptteils der Schrift bildet „die Erkenntnistheorie von Tetens in ihren historischen Beziehungen". Hier wird der schon in der Einleitung ausgesprochene Satz näher begründet, daß die Erkenntnistheorie von Tetens eine Synthese darstellt zwischen den Erkenntnistheorien von Hume und Leibniz, wobei auf den letzteren vor allem das über Hume hinausführende Prinzip der Beteiligung der Verstandesfunktion bei aller Erkenntnis zurückzuführen ist. Eine wesentliche Beeinflussung der Anschauungen von Tetens durch Kants Dissertation vom Jahre 1770 hält der Verf. trotz der mehrfachen Erwähnung derselben durch Tetens für sehr unwahrscheinlich. Tetens müsse 1770 seine erkenntnistheoretischen Anschauungen schon in den wesentlichsten Stücken zur Ausbildung gebracht haben. Sonst hätte er Kants Dissertation, z. B. die Raum- und

Zeitlehre, nicht so mißverstehen können, wie er sie mißverstanden hat. Man könnte eine Bestätigung dafür auch schon in dem größeren Zeitraum sehen, den die Ausarbeitung und Herstellung des 1600 Druckseiten umfassenden Werkes von Tetens in Anspruch nehmen mußte.

Durch Störring und seine Arbeit angeregt ist

10) Max Schinz, Die Moralphilosophie von Tetens, zugleich eine Einführung in das Studium der Ethik. Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1906. 152 S.

Obwohl das Hauptwerk von Tetens mannigfach moralphilosophische Fragen berührt, hat seine Moralphilosophie keine Beachtung gefunden, teils weil es seinen Ausführungen darüber an einheitlicher Zusammenfassung fehlt, teils weil bald darauf die alles Interesse für sich in Anspruch nehmenden Hauptwerke Kants erschienen. Im Anschluß an Störring vertritt der Verf. die Ansicht, daß, wie die Erkenntnistheorie von Tetens eine Synthese von Hume und Leibniz bedeutet, so auch seine Moralphilosophie die englische Moralphilosophie mit derjenigen von Leibniz-Wolff zu einer höheren Einheit zusammenfaßt. Während aber Kant in seiner Ethik die englischen Bestandteile abgelehnt habe, sei er dafür im übrigen vielfach von Tetens abhängig. Außerdem aber zeichne sich Tetens durch eine bei Kant sich nicht findende eingehende und klare Behandlung derjenigen psychischen Vorgänge aus, die dem moralischen Tatbestande zugrunde liegen, so daß seine Ethik zugleich als „klassische Einführung in das Studium dieser Wissenschaft“ bezeichnet werden dürfe.

Der größere Teil der Schrift ist der sorgfältig ausgeführten Darstellung der psychologischen Grundlagen der Ethik gewidmet. Unerläßlich ist hierfür die durch die Vieldeutigkeit der Termini sehr erschwerte und von dem lässigen Sprachgebrauch immer wieder durchkreuzte Abgrenzung der maßgebenden Begriffe: Empfindung, Empfindnis, Gefühl. Alle drei sind Äußerungen des „Gefühlsvermögens“ im Gegensatz zum Vorstellungsvermögen. Das Wort „Gefühl“ bezeichnet neben den zwei anderen gelegentlichen Bedeutungen: „Vermögen zu Fühlen“ und „Tastempfindung“ den „Aktus des Empfindens“, während die „Empfindung“ selbst auf

einen Gegenstand hinzeigt, „den wir mittels des sinnlichen Eindrucks in uns fühlen und gleichsam vorfinden". Die wenig deutlichen und nicht auseinandergesetzten, die sehr starken oder sehr schwachen Vorgänge des Gefühlsvermögens sowie die von allzu geringer Dauer veranlassen aber die Seele nicht zur Entwicklung von Vorstellungen von Objekten, sondern reizen sie zur Kundgebung ihres eigenen Zustandes. Daraus werden dann „Empfindnisse", d. h. also Gefühle im heutigen Sinne. Empfindung und Empfindnis gehen also beide aus dem „Gefühl" als „Aktus des Empfindens" hervor. Sie sind stets ein Zusammen von objektiver und subjektiver Wirkung eines Eindrucks und nur durch Abstraktion voneinander zu trennen (S. 2 ff.).

Während aber die Empfindungen ein Reiz für die Denkkraft sind, so setzen die Empfindnisse den Willen in Bewegung, d. h. sie reizen die Seele, sich tätig zu erzeigen. Empfindnisse sind es also, angenehme und unangenehme Gefühle, welche die tätige Kraft hervorlocken (S. 55).

So verwertet Tetens den Begriff der „Empfindnis", mit welchem er seinen Beitrag zur Entstehung der Dreivermögenslehre liefert (vgl. in diesem Bericht Nr. 7, Bd. XX, Heft 2), für die Erklärung der Entstehung der willkürlichen Handlung. Aus den übrigen Kapiteln, die uns indertat Tetens als Meister der psychologischen Analyse zeigen, sei nur noch hingewiesen auf die Lehre von der Freiheit. „Die Erfordernisse der freien Handlungen sind: die Selbstbestimmung oder die Unabhängigkeit von äußeren Dingen und das Vermögen, anders zu handeln" (S. 91 ff., 111). Wenn Tetens dann aber die Ansicht zu vertreten sucht: „die freien Handlungen haben zwar einen zureichenden Grund, aber sie sind nicht notwendig", und dann doch erklärt: „Was hat die Philosophen berechtigt, zu sagen: ohne zureichenden Grund könne nichts geschehen?" so kann der Verfasser selbst des Bedauerns sich nicht entschlagen, „daß die Erörterungen über die Freiheit, die so reich an feinen und wichtigen Beobachtungen sind, hier einen so unbefriedigenden Abschluß finden" (S. 120).

Die eigentliche Moralphilosophie von Tetens zeigt uns das „Formalprinzip der Vollkommenheit" neben dem „Materialprinzip

der Glückseligkeit". Absolute Vollkommenheit und damit absoluter Wert findet sich nur in der einfachen Substanz der unkörperlichen Seele und die Erhöhung der Vollkommenheiten der Seele ist eine Vergrößerung an der Substanz selbst als einer unkörperlichen Größe. „Von allen Vorschriften der Moral, die sich auf die Tugend beziehen, ist dies am Ende der Geist und die Hauptsumme: Mensch, erhöhe deine Selbsttätigkeit." Wenn der Verfasser aber hierin „einen Vorläufer von Kants kategorischem Imperativ" sieht und in jener „unkörperlichen Seele" das „transzendentale Subjekt des sittlichen Handelns" erkennen will (S. 127), so ist dies angesichts der gerade jene „Substanz" zerstörenden „Paralogismen" der Kritik der reinen Vernunft und der ganz anderen Höhenlage der Kantischen Ethik doch zu weit gegangen.

Man mag dem Verfasser in seiner verdienstvollen Würdigung der psychologischen Grundlagen der Ethik bei Tetens zustimmen, aber man wird sich zugleich dem Eindruck nicht entziehen können, daß eine Ethik, die an so wichtigen Punkten, wie bei den Begriffen der Freiheit und der Pflicht, fast völlig versagt, nicht wohl als „klassische Einführung in das Studium dieser Wissenschaft" bezeichnet werden kann.

Der weitaus größte Teil der dem Referenten vorliegenden Schriften beschäftigt sich mit Leibniz. Zunächst sind einige Monographien aus älterer Zeit nachzutragen:

11) Ferdinand Gotthard Franz Wernigk, Leibniz' Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Systeme. F. X. Buchersche Verlagsbuchhandlung, Würzburg 1890, 59 S.

Der Verfasser stellt zunächst die wesentlichen Bestimmungen des Leibnizischen Freiheitsbegriffes zusammen, die Selbsttätigkeit, die Einsicht des Handelnden, die Zufälligkeit der Handlung, und gibt dann eine hauptsächlich an den letzteren Punkt anknüpfende Kritik. Leibniz wolle einen Mittelweg zwischen Determinismus und Indeterminismus aufsuchen und suche den Konsequenzen seines rationalistischen Determinismus mit Hilfe seines Zufälligkeits-

begriffes zu entgehen. Nur durch einen Fehlschluß könne Leibniz auf die Zufälligkeit der menschlichen Handlungen schließen, indem er die ideale Möglichkeit (die absolute Denkbarkeit) einer gegenteiligen Entscheidung der realen Möglichkeit derselben (dem Anders-können) gleichsetze. Die (abstrakte) Zufälligkeit der menschlichen Handlungen, welche Leibniz aus der rein gedachten Möglichkeit ihres Gegenteils folgern wolle, sei nicht diejenige, welche die Anhänger der Wahlfreiheit verlangen (S. 42, 56 f.).

Die Schrift ist weniger ein neuer Beitrag zur Lösung der Probleme als ein orientierender Überblick über dieselben.

Im Anschluß daran erwähne ich gleich hier eine zwar in erster Linie Crusius gewidmete, aber auch den Leibnizischen Freiheitsbegriff in sorgfältiger Untersuchung behandelnde Arbeit:

12) Anton Seitz, Die Willensfreiheit in der Philosophie des Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang. Historisch-philosophische Studie. Andreas Göbel, Würzburg 1899, VIII, 136 S.

Der erste Teil dieser etwas weit ausholenden Schrift beschäftigt sich mit den „Allgemeinen Grundlagen der Leibniz-Wolffschen und der Crusianischen Anschauung von der Willensfreiheit“. Das erste Kapitel derselben gibt eine übersichtliche Darstellung des Zusammenhanges des Leibnizischen Determinismus mit dem Monadensystem. Der psychische Dynamismus desselben läßt „nach dem Gesetz der Kontinuität und Analogie in allen beseelten Körpern oder lebendigen Maschinen der Monaden gleichsam das von selbst ablaufende Räderwerk für das große Getriebe des Weltmechanismus“ erscheinen; der Intellektualismus betrachtet den Willensentscheid als unmittelbare Folge eines gesetzmäßigen intellektuellen Entwicklungsprozesses; und der Prädeterminismus der prästabilierten Harmonie hebt die freie Entfaltung der Monaden durch ihre absolute Abhängigkeit von dem alles mit Weisheit ordnenden Weltenschöpfer auf und läßt ihre ganze Freiheit auf der ihnen „eingepflanzten Kraft einer immanenten Betätigungsweise“

beruhen (S. 22). In den daran sich anschließenden Ausführungen über „die innersten Triebfedern des Leibnizschen Determinismus“ wird neben Luthers Schrift de servo arbitrio der Einfluß des Jansenismus besonders betont, der durch den allerdings vorwiegend auf anderem Gebiete sich bewegenden Schriftwechsel mit Antoine Arnauld bezeugt ist. Auch von dem Jansenisten Nicole hat Leibniz wenigstens essais gelesen (S. 24).

Das die „Vorbereitung der Crusianischen Freiheitslehre“ darstellende zweite Kapitel verbreitet sich zunächst ausführlich über „Luthers religionsphilosophischen Determinismus“, über die sukzessive Umbildung des lutherischen Determinismus durch Melanchthon, über den Einfluß der Schule Melanchthons auf die lutherische Theologie bis Crusius und über die unmittelbaren Vorläufer des Crusius in der Bekämpfung der Leibniz-Wolffschen Philosophie (der Pietist Joachim Lange und der Mathematiker Daniel Strähler in Halle, der Hofprediger Christoph Langhansen in Königsberg, der Altdorfer Philosophieprofessor Jac. Wilh. Feuerlin u. a.), um dann zu den psychologischen Motiven und den systematischen Grundlagen der Freiheitslehre des Crusius überzugehen. Hinreichend deutlich treten die beiden auch mit der Freiheitslehre aufs engste zusammenhängenden Punkte hervor, durch welche Crusius sich von der Leibniz-Wolffschen Philosophie schied und, gewisse Lieblingsanschauungen des Aufklärungszeitalters überwindend, wichtige Entwicklungsmomente des Kantischen Denkens vorbereitete: die Opposition gegen den Intellektualismus und die Unterscheidung des Realgrundes vom Erkenntnisgrund. Dem intellektualistischen Determinismus, der den Willen völlig vom Vorstellen abhängig macht, hält er entgegen, „daß wir mit derselben Bestimmtheit wissen, Denken und Wollen seien dem Wesen nach verschieden, mit welcher der Ungebildete urteilt, ein Stein und ein Baum seien dem Wesen nach verschieden“ (S. 60).

Crusius selbst aber faßt die selbständige Macht des Willens keineswegs als schrankenlose Willkür, er kennt keine absolute, sondern nur eine sowohl dem höheren absoluten Willen als auch der eigenen Natur gegenüber beschränkte Freiheit. Wenn der Verfasser aber deshalb meint, man könne diese seine vermittelnde

Stellung deshalb ebensogut als relativen Determinismus wie als relativen Indeterminismus bezeichnen, so ist doch die letztere Bezeichnung zweifellos die zutreffendere für einen Standpunkt, welcher das Wesentliche der Freiheit sieht „in dem Thun und lassen können bey Setzung eben derselbigen Umstände und zu eben derselbigen Zeit“ (S. 86, 93 f.).

Von dieser Schrift, die zugleich als ein dankenswerter Beitrag zur Geschichte des Freiheitsproblems überhaupt betrachtet werden kann, wenden wir uns wieder zur speziellen Literatur über Leibniz selbst.

13) F. H. Beneke, Leibniz als Ethiker. Dissertation, Erlangen 1891.

Verfasser gibt nach einem dürftigen Abriß der Monadologie eine wenig tiefgehende Übersicht über das Wesen der Sittlichkeit und den Grund des Bösen, die psychologischen Bedingungen der Sittlichkeit und die einzelnen Tugenden und Pflichten bei Leibniz und sucht zuletzt die Leibnizsche Ethik als „Gradualismus“ (weil jeder Grad „zwischen der tiefsten Unvollkommenheit bis zur höchsten Vollkommenheit“ durch je eine Monade vertreten ist, S. 37), Intellektualismus und Eudämonismus zu charakterisieren.

14) Mauritius Blondel, De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium. Dissertation, Paris 1893, F. Alcan.

Diese Boutroux gewidmete Arbeit beschäftigt sich mit der schwierigen Frage der zusammengesetzten Substanz und den Bedingungen ihrer Einheit bei Leibniz. In dem Briefwechsel mit Pater des Bosses (Gerh. II, 285—522) redet Leibniz von dem „substantiellen Band“, dem vinculum substantiale. das die Monaden des organischen Körpers verbindet, so daß aus mehreren Substanzen eine wird. Es handelt sich hauptsächlich um das Verhältnis dieses vinculum zu der die Einheit aller zusammengehörigen Monaden repräsentierenden Zentralmonade. Des Bosses hat sich durch Leibnizens Bestimmungen verleiten lassen, das „substantielle Band“ mit der „herrschenden Monade“ zu vermischen. Leibniz

berichtigt diese Ansicht. Die wichtigsten Stellen sind folgende: (Gerh. II, 515 f., ich gebe die Stelle, von welcher der Verfasser nur ein Bruchstück zitiert, vollständig):

„In tuo arbitrio est, vinculum realizans composita appellare modum substantialem. Sed tunc modum usurpas alio sensu, quam solemus. Revera enim substantiae compositae basis erit. Sed iste modus est res durabilis, non modificatio quae nascitur et perit. Non tamen est modus monadum, quia sive ponas sive tollas, nihil in monadibus mutatur." Gerh. II, 516: „Interim vinculum hoc substantiale naturaliter non essentialiter vinculum est. Exigit enim monades, sed non essentialiter involvit, quia existere potest sine monadibus, et monades sine ipso." Und Gerh. II, 519: Quaeris tandem, per quod mea substantia differat ab Entelechia. Dico ab ea non differre, nisi ut totum a parte, seu Entelechiam primam compositi esse partem constitutivam substantiae compositae, nempe vim activam primitivam. Sed differt a Monade, quia est realizans phaenomena; Monades vero existere possunt, etsi corpora non essent, nisi Phaenomena." Der unmittelbar sich anschließende, von dem Verfasser (S. 47) weggelassene Satz gehört noch dazu: „Caeterum Entelechia compositae substantiae semper monadem suam dominantem naturaliter comitatur: et ita, si Monas sumatur cum Entelechia, continebit formam substantialem animalis." Nicht zu loben ist, daß der Verfasser auch da, wo es sich um strenge Definition handelt, für substantia composita ohne weiteres vinculum einsetzt. So ist z. B. an der Stelle Gerh. II, 486, die er folgendermaßen anführt: Vinculum consistit „in potentia activa et passiva primitivis compositi, idque erit quod Materiam primam et formam substantialem vocant", im Originaltext das Wort vinculum gar nicht gebraucht. Daß beide nicht so ohne weiteres identifiziert werden dürfen, geht schon aus der ersten zitierten Stelle hervor.

Die übrigen Kapitel der fleißigen Arbeit geben eine Darstellung der Konsequenzen und der allgemeinen Bedeutung der Lehre vom vinculum substantiale. Diese Lehre, die Leibniz doch nur einführt, um seine Anschauung der Transsubstantiationslehre anzupassen, hat der Verfasser wohl überschätzt

15) Max Schornstein, Eduard Dillmanns „Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre", kritisch beleuchtet. Erlangen 1893. 82 S.

Der Verfasser wendet sich gegen die von der bisherigen Auffassung völlig abweichende „neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre" von Eduard Dillmann (Leipzig 1891, O. Reisland). Nach einer die Vorzüge des Werks rückhaltlos anerkennenden Vorbemerkung beschäftigt sich der Verf. zunächst mit der äußeren Form desselben, wobei er besonders die Ungenauigkeit der durchgehend in deutscher Übersetzung gegebenen Zitate tadelt (so bei Dillmann S. 253: „Ohne Seele würden alle Körper .... nichts anderes sein als Phänomene" als Wiedergabe der Originalstelle: „Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia ... nihil aliud forent quam phaenomena etc.") sodann mit den „Prämissen der Dillmannschen Darstellung", der unerschütterlichen Überzeugung von der Widerspruchslosigkeit des Leibnizischen Systems, mit seiner Voraussetzung, daß Leibniz nirgends außer in der Monadologie die deduktive Methode befolgt habe und mit der damit zusammenhängenden Beurteilung der Monadologie, die Dillmann zu einem „gelegentlichen Versuch Leibnizens, dasjenige, was er auf ganz anderem Wege gefunden und auch in seinen sonstigen Schriften mit ganz anderen Gründen gestützt hat, a priori wieder abzuleiten" „degradiert" (S. 26). Mit Recht wird eine Widerlegung dieser Anschauung schon in der Art gesehen, wie im Discours de Metaphysique der Begriff der individuellen Substanz den Ausgangspunkt für die Ableitung der „substantiellen Formen" bildet. Der dritte und Hauptteil der Schrift legt dann den „Dillmann-Leibnizischen Standpunkt" dar und prüft die Haltbarkeit desselben auf Grund der Quellen. Dillmanns kurze Zusammenfassung seiner Anschauung gipfelt in dem Satz: die Monaden sind „nicht die Ursachen, die Gründe der Erscheinungswelt, sondern sie sind die Prinzipien der Erscheinungen selbst, sie sind die Seelen zu Körpern, die Substanzen zu Phänomenen, sie sind mit einem Worte die Repräsentationen der Phänomene" (S. 32, bei Dillmann S. 74). Was damit gemeint ist, wird etwas deutlicher, wenn Dillmann selbst als den wesentlichsten Unterschied seiner Ansicht

über das Leibnizische System anführt, daß er dasselbe „als eine Antwort auf die Frage nach den Prinzipien der Erscheinungen selbst" betrachte, während man es bisher „als eine Antwort auf die Frage nach dem, was den Erscheinungen zugrunde liegt", betrachtet habe (Dillmann S. 75). Leibniz setze voraus, „daß der Körper selbst in uns repräsentiert sei, die Vorstellung des Körpers also aus unserem eigenem Wesen hervorgehe", und er beweise dementsprechend, „daß der Körper selbst nur eine zufällige Einheit, ein Aggregat sei, daß ihm überhaupt gar keine Realität zukomme und daß daher, falls er selbst in einer Substanz realisiert sein solle, eine Seele angenommen werden müsse" (Dillmann S. 76). Als Resultat der sorgfältigen Prüfung der hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen hebt der Verf. besonders hervor, es handle sich dabei nicht, wie Dillmann meine, um die Frage: Liegt der körperlichen Erscheinung etwas Reales zugrunde, sondern vielmehr um die andere: Ist die körperliche Erscheinung, die ausgedehnte Masse an und für sich etwas Reales? Nur dieses letztere werde von Leibniz verneint (S. 57) Und er weist dann besonders auf die Stelle bei Leibniz hin (Gerh. VI, 625 E): „Ich hüte mich, zu sagen, die Materie sei ein Schatten und sogar ein Nichts. Das sind übertriebene Ausdrücke. Sie ist eine Häufung, nicht eine Substanz, sondern von mehreren Substanzen, wie eine Armee, eine Herde; und insofern man sie als **ein** Ding betrachtet, ist sie ein Phänomenon, allerdings ein sehr wahrhaftes, dessen Einheit aber unsere Wahrnehmug erzeugt." Dieselben Gesichtspunkte gelten gegen die Konsequenzen, die Dillmann aus der Vergleichung der körperlichen Phänomene mit gut geregelten Träumen zieht. Man vergleiche besonders noch die von dem Verf. nur kurz erwähnte Abhandlung „De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis", wo ganz unzweideutig die Existenz der Körper von den „wohlgeordneten Träumen" und die Phänomene von den „Aggregaten der wahrhaften Realitäten" unterschieden sind (Gerh. VII, 320, 322), und man wird dem Verf. zustimmen, wenn er mit Berufung auf Eduard Zeller an der Ansicht festhält, daß der Körper durch verworrene Anschauung des als „Grundlage" der körperlichen Erscheinung bezeichneten Monadenaggregats zustande kommt.

An einigen Punkten berührt sich mit Dillmann das bedeutende, allerdings im übrigen von einer anderen Grundanschauung ausgehende Werk von Cassirer: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (vgl. S. 266, 315), über das weiter unten zu berichten ist.

Zunächst folgen einige Schriften, die Spezialprobleme behandeln.

16) J. Capesius, Der Apperzeptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern. Eine terminologische Untersuchung. Programm. Hermannstadt 1894. 25 S.

Nach einer einleitenden Ausführung über die Bedeutung der petites perceptions für das zwischen Leibniz und Locke verhandelte Problem der angeborenen Ideen wird zunächst auf die sprachliche Anknüpfung hingewiesen, die für den Apperzeptionsbegriff in der französischen Übersetzung Lockes, bei Coste gegeben war, der das Substantivum perception unverändert in die französische Übersetzung übernimmt, das Verbum aber durch appercevoir ausdrückt (S. 8f.). Leibniz führt die in diesen Worten nahegelegte Distinktion streng durch (wobei er übrigens bezeichnenderweise die reflexive Form s'apercevoir de statt des bei Coste meist gebrauchten appercevoir q. ch. fast ausschließlich benutzt, S. 9) und gewinnt damit die terminologische Grundlage für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit unbewußten inneren Geschehens. Die Bedeutung der Apperzeption liegt daher bei Leibniz nicht sowohl in dem, was mit diesem Ausdruck positiv bezeichnet wird, als vielmehr in dem, was ihm entgegengesetzt wird. „Indem dasjenige, was wir unmittelbar in unserm Bewußtsein finden, mit dem besonderen Namen Perzeption belegt wird, wird der Begriff der Perzeption frei für alles innere Geschehen überhaupt“ (S. 16). Ist aber Apperzeption Bewußtsein überhaupt, so ist die menschliche Apperzeption zugleich Reflexion. Dieser natürlichen Tendenz des Ausdrucks hat Leibniz in den „principes de la nature et de la grace“ Folge gegeben, wenn es hier heißt: „Apperzeption oder reflexive Erkenntnis des inneren Zustandes“. Aber in dieser (in der Monadologie nicht hervorgehobenen) Bedeutung tritt der Ausdruck im Leibnizischen System nirgends in lebendige Funktion. Die wesentliche Bedeutung ist

„Bewußtsein und bewußte Vorstellung im Gegensatz zum Unbewußten."

Der Schluß der Arbeit beschäftigt sich mit dem Apperzeptionsbegriff bei Herbart und bei Wundt und befürwortet eine genaue Terminologie.

17) Heinrich Brömse, Das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz. Dissertation. Rostock 1897. 73 S.

Verf. behandelt in einem ersten Abschnitt: „Das Kausalproblem in bezug auf die geschaffene Welt" und kennzeichnet zunächst das metaphysische Geschehen in der Welt der geschaffenen Substanzen im Sinne Leibnizens als eine kontinuierlich im Kausalnexus stehende Kette immanent erzeugter Zustände (S. 11). Die zwischen den Zuständen aller Monaden bestehende Übereinstimmung wird als ein „idealer Kausalnexus" charakterisiert, sofern nämlich eine Monade kraft ihrer vis activa die ideale Ursache für das Geschehen in anderen Monaden abgibt und zufolge der vis passiva in ihren eigenen Veränderungen von anderen Monaden durch idealen Einfluß bestimmt wird (S. 25). Aber die vis activa und passiva, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung, in ihrer Anwendung auf die Monadenwelt vires primitivae genannt werden, müssen in der Welt der Phänomene ihre Beziehung aufs Geistige aufgeben und als körperlich wirkende Kräfte erscheinen, und als solche nennt sie Leibniz vires derivativae (S. 39f.). Sowohl die Bewegungen der Körperwelt als die Veränderungen der Seelenmonaden gehen aber auf dasselbe Prinzip zurück, auf die immanent wirkende Kraft.

In dem zweiten Abschnitt: „Das Kausalproblem in bezug auf Gott" wird unter anderem auf den Widerspruch hingewiesen, der zwischen dem durch eine über das Vorstellen hinausgehende Willenshandlung in transeunter Kausalität die Welt schaffenden Gott der Theodicee und der an sich nur immanente Zustände zulassenden „Urmonas" liegt (S. 55f.).

Der Überblick über den Gedankengang der im übrigen klar disponierten Arbeit ist durch das Fehlen jeder Inhaltsübersicht erschwert, womit auch die im Druck hervortretende irreführende

Koordination der beiden Titel: „Das Kausalproblem in bezug auf die geschaffenet Welt" (S. 8) und „Das Geschehen in der Erscheinungswelt" (S. 30) zusammenhängen mag.

Mit Leibnizens Lehre vom Übel beschäftigen sich zwei Schriften:

18) Otto Willareth, Die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant, Straßburg i. E. 1898, Buchdruckerei C. u. J. Goeller. 149 S.

Nur ein kleiner Teil der Schrift, der zweite Abschnitt des „Leibniz und seine Schule" überschriebenen ersten Hauptteils, hat Leibniz zum Gegenstand. Die letzte Reserve der Theodicee ist nicht in Betracht gezogen, wenn gesagt wird: „Es nimmt sich für die Allmacht nicht gut aus, daß sie nicht soll ihre Güte vollkommen durchsetzen können, ohne Übel mit in Kauf zu nehmen" (S. 22). Denn die für den Rationalismus charakteristische Grenze jener Allmacht liegt in den logischen Möglichkeiten der Weltbeschaffenheit, deren ewigen Bestand auch die Gottheit nicht ändern kann. Ist vermöge dieses „intelligiblen Fatalismus," wie Windelband die Lehre treffend bezeichnet hat, auch von der Idee der besten Welt die Unvollkommenheit unabtrennbar, so ergibt sich auch bei der Umsetzung der Möglichkeit in die Wirklichkeit das metaphysische Übel und damit das moralische und physische mit Notwendigkeit. Auch der Verf. hat diesen Punkt gelegentlich zur Darstellung gebracht, aber in der die Darstellung häufig durchziehenden Kritik die Konsequenzen daraus nicht völlig gezogen.

Der Verf. geht dann zu Wolff und den „genuinen Leibniz-Wolffianern" über, wobei neben Wolff Thüming, Bilfinger, Baumgarten, Reimarus, Mendelssohn besprochen werden. Daran schließt sich die Darstellung der Lehre vom Übel bei deren Gegnern, bei Pfaff, Buddeus, Rüdiger, Crusius, Basedow, K. W. Jerusalem u. a. Eine etwas eingehendere Behandlung erfährt Werdermanns „Neuer Versuch zur Theodicee", der Determinismus und Indeterminismus zu kombinieren sucht und noch 1893, obwohl er Kant zu kennen behauptet, sein System für das einzige hält, worin sich Heraklit und Plato, Spinoza und Leibniz, Kant und St. Martin vereinigen lassen (S. 70f.). Mit großem Fleiß hat der Verf. eine Menge

Material zusammengetragen. Von älteren Quellen ist mehrfach Fr. Chr. Baumeister (Historiam doctrinae recentius controversae de mundo optimo exponit 1741) benutzt. Neue Gedanken, die dem Gegenstand eine originale Wendung hätten geben können, hatte keiner der Nachfolger von Leibniz beigebracht. Sie begnügten sich damit, die Gedanken des Meisters zu systematisieren und auszumünzen. Aber der Nutzen dieser Systematisierung lag darin, daß die Gedankengänge von Leibniz mit ihren Konsequenzen schärfer zutage traten. Gegen sie kämpften dann die Gegner der Schule, besonders gegen den Determinismus, ohne jedoch mit ihrem Eklektizismus und Moralismus gegen das geschlossene System der Wolffianer viel auszurichten (S. 75).

Ein weiterer Abschnitt behandelt dann Lessing und Herder und der zweite Hauptteil Kant, nämlich „Kants Kritik des dogmatischen Optimismus" (S. 96—113) und die „Positiven Leistungen Kants" (S. 113—146). An die Stelle der ontologisch-metaphysischen Theodicee der Vergangenheit, die nicht zum Ziele führen konnte, tritt bei Kant die kritische, die moralische, für welche überhaupt nicht irdisches Wohlergehen oder Übelbefinden als Maßstab des menschlichen Daseins gilt, sondern der sittliche Mensch mit seiner Kulturarbeit, oder, wie es in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft heißt, das Reich Gottes den Zweck der Welt bildet. Auch das Übel dient zuletzt diesem höchsten sittlichen Zwecke. Neben Kant aber, der den sittlichen Charakter wesentlich nur als fertigen berücksichtigt, stellt sich als Ergänzung und induktive Bestätigung „die von Lessing-Herder inaugurierte, auch von Kant in ihrem Wert erkannte und der Zukunft als Aufgabe hinterlassene Theodicee" (S. 146, 123, 140).

Ist schon in dieser Schrift die Einheitlichkeit der geschichtlichen Darstellung durch dazwischentretende Kritik gelegentlich etwas beeinträchtigt, so gilt dies in noch viel höherem Maße von der folgenden:

19) Benno Urbach, Leibnizens Rechtfertigung des Übels in der besten Welt. Prag 1901. J. G. Calvesche K. u. K. Hof- und Universitäts-Buchhandlung. 64 S.

Da der Verf. nach dem Vorwort mit dieser Schrift es „gewagt" hat, „eine der bedeutsamsten, aber auch zugleich der schwierigsten metaphysischen Fragen in Angriff zu nehmen", und dabei nur „Aufklärung bei den Leuchten der Vorzeit", besonders bei Leibniz, sucht, so ist das Interesse derselben in erster Linie ein systematisches. Es sei daher hier nur darauf hingewiesen, daß der Verf. sich künstlich Schwierigkeiten schafft, wenn er die Unzulässigkeit der Koordination der drei Übel, des metaphysischen, moralischen und physischen, nachzuweisen und Leibnizens Einteilung durch ein Schema zu berichtigen sucht, welches zunächst das Übel überhaupt in „Unvollkommenheiten" und „positives Übel" und dann das letztere in „moralisches" und „moralisch-indifferentes" Übel (Leid und Irrtum) zerfallen läßt (S. 12f.). Das mit den beiden anderen im strengen Sinne nicht zu koordinierende metaphysische Übel der Unvollkommenheit der Welt ist vielmehr der Grund für das moralische und das physische Übel. In der Durchführung seiner eigenen Anschauung beruft sich der Verf. durchgehends auf Brentano, besonders dessen „Psychologie vom empirischen Standpunkte."

20) J. Kvačala, Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz. Jurjew 1899. Gedruckt bei C. Mattiesen. 202 S.

Der Briefwechsel zwischen Leibniz und dem Mitstifter und späteren Präsidenten der preußischen Akademie D. E. Jablonsky (vgl. A. Harnack, Geschichte der Königl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1901, S. 47 ff., 57 ff., 73 ff., 225) wurde zuerst von dem Leipziger Professor Kapp herausgegeben (Joh. Erh. Kappens, Professoris zu Leipzig, Sammlung einiger Vertrauten Briefe . . . zwischen G. W. Leibniz . . . und . . . D. E. Jablonsky, Leipzig 1745). Kapp hatte sich im Interesse der Vervollständigung seiner Sammlung an Jablonsky um Überlassung der etwa von ihm aufbewahrten, hierher gehörigen Stücke gewandt. Nach dem Antwortkonzept Jablonskys vom 29. März 1734 besaß dieser 70 Briefe von Leibniz und erklärte sich bereit, sie Kapp mitzuteilen. Die Mitteilung unterblieb aus unbekannten Gründen

(S. IV). Guhrauer und O. Klopp verwerteten die Kappsche Sammlung, ohne zu beachten, daß der in Hannover aufbewahrte Briefwechsel Leibnizens mit Jablonsky von Anfang bis zu Ende (also von 1698 bis 1716) von dieser Sammlung verschiedene Stücke enthält. Indem der Herausgeber die von seinen Vorgängern nicht oder nur unvollständig benutzten Quellen verwertet, gibt er nun in seiner Sammlung einen vollständigen Überblick über den Briefwechsel zwischen Jablonsky und Leibniz, da auch die Data und Inhaltsangaben der Kappschen und ein Brief aus Kloppens Sammlung mitgeteilt ist. Die von dem Verf. publizierten Briefe sind teils der Kgl. Bibliothek zu Hannover, teils dem geheimen Staatsarchiv in Berlin entnommen, ebenso die als Beilagen beigefügten amtlichen Schriftstücke, die hauptsächlich die Auseinandersetzung zwischen der Sozietät (Jablonsky) und Leibniz enthalten und einen integrierenden Teil des Briefwechsels selbst bilden, ohne natürlich in demselben enthalten zu sein (S. XI). Von den Briefen sind die an Zahl weit überwiegenden Jablonskyschen Schreiben durchweg Originale, die Leibnizischen sind, mit Ausnahme der fünf der Berliner Sammlung entnommenen, Konzepte, die nur dann den Wert der Originale hätten, wenn Klopp mit seiner Behauptung Recht hätte, daß Leibniz seine Konzepte so lange umarbeitete, bis er sie für die Originalbriefe einfach kopieren konnte. Alles in allem sind es aber mit Einschluß der Kappschen Sammlung bis jetzt nur 37 veröffentlichte Briefe Leibnizens an Jablonsky, so daß nach dem oben erwähnten Schreiben an Kapp noch über die Hälfte fehlt, nach deren Spur der Verf. vergebens suchte (S. XII).

Die wichtigsten der Briefe, deren Inhalt neben den Unionsverhandlungen hauptsächlich die Akademie betrifft, darunter der interessante auf Befehl der Kurfürstin geschriebene Brief Jablonskys vom 5. März 1698 mit der Schilderung der Besprechung des geplanten Observatoriums, sind bereits (gleichzeitig mit Kvačala, vgl. dessen Anmerkung 54) von Harnack in seiner Geschichte der Akademie, deren Wert für die Leibnizforschung keiner besonderen Hervorhebung bedarf, eingehend verwertet (vgl. die oben zitierten Stellen) und in dem zweiten, die Urkunden und Aktenstücke enthaltenden Bande abgedruckt.

Auf die Aufzeichnungen Jablonskys gründet sich auch die mit dem Inhalt der vorliegenden Veröffentlichung eng zusammenhängende Abhandlung.

21) J. Kvačala, Die Spanheim-Konferenz in Berlin. (Sonderabdruck aus den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft 9. 22 S.)

Im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts fanden im Hause Spanheims, des gelehrten pfälzischen, dann preußischen Diplomaten, mit dem Leibniz ebenfalls im Briefwechsel stand, regelmäßige wissenschaftliche Zusammenkünfte statt, die als eine Vorstufe der späteren Akademie betrachtet werden können (vgl. Harnack a. a. O. I, 41). Der Verf. gibt Aufzeichnungen Jablonskys von 1694 bis 1697 über die Verhandlungen der Konferenzen, die hauptsächlich theologische Gegenstände in irenischem Sinne behandelten. Ein greifbares Dokument für den geschichtlichen Zusammenhang der Spanheim-Konferenz mit der Akademie sieht der Verf. auch darin, daß Jablonsky seinem ersten Brief an Leibniz ein Exemplar der Stultitia Atheismi beifügte, einer lateinischen Übersetzung von Bentleys apologetischen Reden, die in einzelnen Teilen in der Spanheim-Konferenz vorgelesen worden war (S. 15, vgl. die Veröffentlichung Nr. 20 S. XVI).

Aufruf.

Gustav Mendelssohn-Bartholdy in Hausach in Baden, ein direkter Nachkomme des Philosophen Mendelssohn und Großneffe des Komponisten Mendelssohn-Bartholdy, sammelt noch unveröffentlichte Briefe des großen französischen Philosophen und Historikers Hypolite Taine, um das Leben Taines, aus seinen Briefen geschildert, dem deutschen Volke zum 80sten Geburtstage Taines (21. April 1908) darzubieten. Herr Mendelssohn-Bartholdy bittet uns, alle Besitzer Tainescher Originalbriefe oder von Briefen, die auf Taine Bezug haben, aufzufordern, die Schriftstücke oder wortgetreue Abschriften derselben an ihn selbst oder an seinen Verleger, Herrn Dr. Walter Rothschild, in Berlin W. 30 einzusenden. Dieselben gelangen nach erfolgter Einsichtnahme an die Absender zurück, und wird für sorgfältige Behandlung und Aufbewahrung jede Garantie übernommen. Wir kommen diesem Ersuchen um so lieber nach, als es sich um ein verdienstvolles Unternehmen handelt, welches nicht nur der Wissenschaft wertvolle Förderung gibt, sondern auch den Kulturinteressen zweier großer befreundeter Nationen gemeinsam dient.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Adam, M., Schellings Kunstphilosophie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Aristoteles: Metaphysik. Deutsch von Lasson. Jena, Diederichs.

Arnim, H., Epikurs Lehre vom Minimum. Wien, Hölder.

Avenarius, G., Kritik der reinen Erfahrung. 2. Aufl. Leipzig, Reisland.

Avicenna: Genesung der Seele. Metaphysik. Übersetzt von Horten. Leipzig, Haupt.

Bertling, O., Geschichte der alten Philosophie als Weg der Erfahrung der Kausalität. Leipzig, Klinkhardt.

Falkenberg, R., Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede. 2. Aufl. Leipzig Dürr'sche Buchhandlung.

Fischer, H., Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Reuther & Reichard.

Flüger, O., Herbarts Lehren und Leben. S.: Aus in Wiss. I.

Höffding, H., Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, Reisland.

Hoffmann, K., Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentalen Idealismus. Berner Studien, herausgegeben von Prof. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Jesinghaus, W., Nietzsches Stellung zu Weib, Liebe und Ehe. Leipzig Rothbarth.

Jungmann, K., Die Weltentstehungslehre des Descartes. Berner Studien, herausgegeben von Prof. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Kappstein, Th., E. v. Hartmann. Einführung in seine Gedankenwelt. Gotha Perthes.

Keinde, O., F. Th. Vischer. Gedenkblätter zur Jahrhundertfeier seines Geburtstages. Prag, Neugebauer.

Klimke, F., Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert. S.: Broschüren in Wiss. I.

Kraus, O., Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik. Halle, Niemeyer.

Levy, H., Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Halle Kaemerer.

Sinclair, A., Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer. Heidelberg, Winter.
Stadler, A., H. Spencer. Vortrag. Zürich, Müller's Verlag.
Schelling: Schöpferisches Wandeln. Herausgegeben und eingeleitet von E. Fuchs. Jena, Diederichs.
Volkelt, J., Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glauben. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann.
Wettley, E., Die Ethik K. Ch. Fr. Krauses. Leipzig, Dieterich.
Windelband, W., Kuno Fischer. Gedächtnisrede. Heidelberg, Winter.
—, Geschichte der neueren Philosophie. 4. Aufl. Leipzig, Breitkopf & Härtel.
Wininger, O., Über die letzten Dinge. 2. Aufl. Wien, Braumüller.
Zeller, E., Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 8. Aufl. Leipzig, Reisland.

B. Englische Literatur.

Alexander Archibald, B. D., A short History of Philosophy. Glasgow, Maclehorse & Son.
Cheyne, T. K., Traditions and Beliefs of Ancient Israel. London, Black.
Freeman, K. J., Schools of Hellas. London, Macmillan & Co.
Morrison, J., New Ideas in India during the Nineteenth Century. Ibid.
Seth Pringle Patteson, The philosophical Radicals. Edinburgh, Blackwood.
Wheeler. Hunderth Century Philosophy. Boston, West.

C. Französische Literatur.

Bastide, Ch., John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre, les libertés politiques, l'église et l'état, la tolérance. Paris, Leroux.
Dantu, G., L'Éducation d'après Platon. Paris, Alcan.
Dufrichon, A., Les idées morales de Sophocle. Paris, Bloud.
Evelin, F., La raison pure et les antinomie: Essai critique sur la philosophie kantienne. Paris. Alcan.
Hamelin, Physique d'Aristote. Ibid.
Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. nouv. par. V. Delbos. Paris, Delagrave.
Keim, A., Helvetius, sa vie et son oeuvre. Ibid.
Kurnatowski, G., Esquise d'évolution solidariste. Paris, Rivière.
Lachelier, J., Études sur le syllogisme, suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le Philèbe. Paris, Alcan.
Martin, J., Philon. Ibid.
Mentré, F., A. Cournot. Paris, Bloud.
Milliet, P., Remarques sur la Monadologie. Paris, Jaques.
Pillon, L'année philosophique. Paris, Alcan.
Prost, Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris, Paulin.
Rey, A., La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. Paris, Alcan.

Rogues de Fursac, Un mouvement mystique contemperain. Paris, Alcan.
Spinoza: Oeuvres. Trad. et annotées par Appuhn. Paris, Garnier.

D. Italienische Literatur.

d'Agnanno, G., Romagnosi filosofo e jurisconsulto. Parma.
Gentile, G., Giordana Bruno nella storia della Cultura. Palermo, Sandron.
Ravà, Adolf, Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche. Milano.
Troilo, La filosofia di Giordano Bruno. Torino, Bocca.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 130 Bd. 2. Heft. Sickel, Das Verhältnis des Pantheismus zum Theismus in Lotzes Lehre vom Absoluten. — Siebert, Die Erneuerung der Friesschen Schule. — Falkenberg, Eine Textverwirrung in Leibniz' Nouveaux essais bei Gerhardt.

Kantstudien, XII. Bd. 2. H. Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft. Aus dem Nachlaß von Zschoke, herausgegeben von Rickert.

Philosophisches Jahrbuch, XX. Bd. 2. H. Baur, Der gegenwärtige Stand der Philosophie. — Meier, Robert Boyles Naturphilosophie.

Philosophische Wochenschrift, VII. Bd., Nr. 2—3. Eleutheropulos, Streifzüge durch die Geschichte der Philosophie. — Schwarz, Beneckes Metaphysik von 1840.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, XXXI. Jahrg. 1. H. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Revue philosophique, 1907, No. 7. Probst-Biraben, Le mysticisme dans l'esthétique musulmane. — Caulhan, F., Herbert Spencer d'aprées son autobiographie.

Revue de Métaphysique et de Morale, 1907, No. 4. Wilbois, La pensée catolique en France commencement du XX siècle. — Jacob, B., Le matérialisme historique. — Lacomba, P., De l'esprit classique dans la Révolution française, selon Taine.

Revue de Philosophie, 1907. No. 5. Boucaud, L'histoire du droit et la philosophie de l'action. — No. 6. Thomas, L'object de la métaphysique selon Kant et selon Aristote.

The philosophical Review, Vol. XVI. No. 4. Lalande, Philosophy in France.

The Monist, 1907, No. 1. Kloss, Erasmus' Place in the History of Philosophy.

The Journal of Philosophy, psychology and scientific Methods, 1907, No. 4. Lloyd, The Poetry of Anaxagoras' Metaphysics.

Annales de Philosophie chrétienne. Huit, Ch., Le Platonisme dans les temps modernes.

Eingegangene Bücher.

Adam, Max, Schellings Kunstphilosophie. Die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik. (Abhandl. zur Philosophie und ihrer Geschichte. Heft 2.) Leipzig 1907. Quelle & Meyer.

Biamonti, Luigi, Saggio di Interpretazione del concetto di ordine morale di ragione. Scansano 1907. C. Tessitori.

Hoffmann, Karl, Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentalen Idealismus. (Berner Studien z. Philosophie und ihrer Geschichte Bd. 53.) Bern 1907. Scheitlin, Spring & Cie.

Jungmann, Karl, Die Weltentstehungslehre des Descartes. (Berner Studien z. Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. 54.) Bern 1907. Scheitlin, Spring & Cie.

Krause, Karl Christian Friedrich, Briefwechsel, 2. Bd. Herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig 1907. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Th. Weidner).

Levy, Heinrich, Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Erster Teil. Halle a. S. 1907. C. A. Kaemmerer & Co.

Mercier, D., Psychologie. II. Bd. Das Verstandes- oder Vernunftleben. Aus dem Französischen übersetzt von L. Habrich. Kempten 1907. Jos. Köselsche Buchhandlung.

Möschler, Fritz, Platons Eroslehre und Schopenhauers Willensphilosophie. Dissert. Leipzig 1907.

Nietzsche, Friedrich, Werke. Taschen-Ausgabe Bd. 3—10. Leipzig 1906. C. G. Naumanns Verlag.

Palacios, Miguel Asín, Pa Psicología. Segun mohidin abenarabi. Paris 1906. Ernest Leroux.

Pfleiderer, Otto, Die Entwicklung des Christentums. München 1907. J. F. Lehmanns Verlag.

Piat, C., Aristoteles. Deutsch von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg. Berlin 1907. Alexander Duncker.

Prost, Joseph, Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris 1907. Henry Paulin & Cie.

— —, La philosophie à l'académie protestante de Saumur (1606—1685). Paris 1907. Henry Paulin & Cie.

Reiners, Josef, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Aachen 1907. Ign. Schweitzer.

Solowieff, Wladimir, Die religiösen Grundlagen des Lebens. Aus dem Russischen von N. Hoffmann. Leipzig 1907. Oswald Mutze.

Weidenbach, Oswald, Mensch und Wirklichkeit. Gießen 1907. Alfred Töpelmann.

Weiss, Bruno, Monismus, Monistenbund, Radikalismus und Christentum. Bremen 1907. Gustav Winter.



Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 2. Heft.

IX.

Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.

Von

Dr. phil. **Max Leopold.**

(Schluß.)

II. Körperwelt und geistige Welt.

a) Harmonie des Geschehens in beiden, Kausalität und Teleologie.

Die Monaden, das einzige Wirkliche in der Welt, sind nicht mehr reine Kräfte, sondern geistige Wesenheiten. Wie unser Bewußtsein das Mannigfaltige der Anschauungen zur begrifflichen Einheit zusammenfaßt und einen in jedem Augenblick wechselnden Inhalt darstellt, so stellt die Monade die Einheit ihrer wechselnden inneren Zustände dar. Sie ist Inbegriff des Gesetzes ihrer eigenen Entwicklung und kann von außen keine Einwirkung erfahren. Der vorübergehende jeweilige Zustand in ihr besteht in einem geistigen Inhalt, der sich aus den unendlichen Beziehungen zu den übrigen Monaden ergibt und eine Spiegelung, Darstellung oder Vorstellung des Alls von ihrem individuellen Standpunkt aus bedeutet. Indem diese Vorstellung bei allen Monaden nach Klarheit und Deutlichkeit verschieden ist und sich nur bei wenigen zur bewußten erhebt, erhalten wir eine unendliche Stufenfolge von

Monaden in der Welt, wo jede ihren bestimmten Platz hat. Dadurch, daß sie an ihren individuellen intelligiblen Standpunkt gebunden sind und die eine infolgedessen denselben Vorgang im All mehr oder weniger deutlich ausdrückt als die andere, beschränken sie einander in idealem Sinne. Diese Beschränkung können wir bildlich als Handeln und Leiden bezeichnen und somit von aktiver und passiver Kraft reden.

Die Unterscheidung von aktiver und passiver Kraft in der Monade begründet das Prinzip der Geistigkeit und Leiblichkeit und schlägt die Brücke zwischen geistiger und Körperwelt. Die passive Kraft bedeutet gehemmte Tätigkeit und erscheint als Widerstand gegen die Hemmung, ist also eigentlich Betätigung. Das Leiden liegt nur darin, daß sie sich von der Beschränkung betroffen fühlt. Betrachten wir die ideale Einwirkung der Monaden aufeinander unter dem Bilde wechselseitiger Kraftäußerung, so können wir die passive Kraft der einen als Materia metaphysica bezeichnen, die als „τὸ δυναμικὸν πρῶτον παθητικόν, πρῶτον ὑποκείμενον“ von der aktiven Kraft einer anderen bestimmt wird (VII 322, II 306). Dann wird die passive Kraft zum körperbegründenden Element der „ersten Materie“, das jeder Monade als wesentlich anhaftet und von der aktiven Kraft oder Entelechie auch nicht durch göttlichen Eingriff getrennt werden kann (II 325). Denn damit würde ihre substanzielle Eigenart und ihr individuelles Dasein vernichtet werden. Der wahre Grund des sogenannten Leidens liegt also in der Monade selbst als Principium individuationis und ist nicht erst in der Materie zu suchen. Handeln und Leiden sind nur relativ zu verstehen und intensiv abgestuft nach dem Klarheitsgrade der Vorstellung. Auf der einen Seite ist sie klar und deutlich, auf der andern verworren und dunkel. Dazwischen aber waltet die unendliche Menge der Übergangsstufen, der unendlich kleinen Vorstellungen. Keine Vorstellung ist ganz deutlich, weil sie stets mit anderen wahrgenommen wird, unter denen sie sich nur verhältnismäßig deutlich abhebt, aber auch keine ganz verworren. Sie erscheint nur verworren, weil sie sich aus einer Vielheit von Vorstellungen zusammensetzt, die zu schwach sind, um einzeln deutlich aufgefaßt zu werden. So sind Denken

und Empfinden wesensgleich und nur weniger oder mehr gehemmte Seelentätigkeit.

Wie sich die Kraft in der Monadenwelt als Vorstellung äußert, so in der Körperwelt als Bewegung. Bewegung aber ist die Tätigkeit, die alle Erscheinungen der Körperwelt zustande bringt. Nach ihren beiden Äußerungen bezeichnet Leibniz die Kraft als primitiv oder derivativ, ursprünglich oder abgeleitet. In der ersten Hinsicht ist sie das immanente Entwicklungsprinzip der Substanz, losgelöst von allem zeitlichen Geschehen. Sobald sie in Beziehung zu Raum und Zeit tritt und ihren rein geistigen Charakter aufgibt, wird sie abgeleitet. Als solche verkörpert sie nicht mehr das Gesetz der Reihe aller Zustände in der Substanz, sondern greift einen einzelnen Zustand heraus und läßt ihn in die Erscheinung treten. Sie hält den gegenwärtigen Zustand in seinem Streben zum folgenden fest und bedeutet so eine Begrenzung der primitiven Kraft auf einen einzelnen Fall (II 262). Während die primitive als Inbegriff des übergeordneten Gesetzes ständig wirkt und in dem Streben von Vorstellung zu Vorstellung unausgesetzt tätig ist, bezeichnet die derivative irgendwann und irgendwo den Zustand, wie er als Ergebnis vorausgegangener Veränderungen an einer bestimmten Stelle des Prozesses festgelegt ist, und äußert sich gelegentlich in Bewegungsvorgängen. Weil Raum und Zeit sich unserem Bewußtsein als stetig geordnete Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im Neben- und Nacheinander darstellt und die derivative Kraft erst in der Beziehung auf Raum und Zeit ihren Inhalt erhält, müssen wir diese Kraft wie ihre Äußerungen zu den Phänomenen verweisen (II 275). Die Bewegung ist nichts anderes als in Erscheinung tretende Vorstellung (III 623).

Die Unterscheidung von primitiver und derivativer Kraft hat ebenso wie die von aktiver und passiver grundlegende Bedeutung für die Einheitlichkeit des Systems. Dadurch wird es Leibniz ermöglicht, das ganze Geschehen und Sein in geistiger und Körperwelt auf dieselbe Kraft zurückzuführen und so die Kluft zwischen beiden Welten zu überbrücken. Die aktive Kraft, weder die Tätigkeit selbst noch das bloße Vermögen dazu, hält die Mitte zwischen beiden und schließt eine Entelechie in sich, die Tendenz

zur Tätigkeit, dem Streben des gespannten Bogens vergleichbar (IV 469). Sie ist ebensowohl Quelle der Vorstellung oder inneren Tätigkeit wie der Bewegung oder äußeren Tätigkeit, in der einen Hinsicht substanziell, in der anderen akzidentell (VII 329, IV 395). Die Entelechie der Monade hat die aktuelle Bewegung des aus den Monaden resultierenden Körpers zum äußeren Gegenbilde. Soweit die aktive Kraft die dem Körper innewohnende Veränderung, die unsichtbare innere Bewegung, zustande bringt, ist sie noch primitiv und wird erst derivativ, sobald sie bei gegebener Gelegenheit in die Erscheinung tritt. Das ist der Fall beim Anprall von Körpern. Dann wird nämlich nicht, wie Descartes glaubt, ein ruhender von einem bewegten plötzlich in den Zustand der Bewegung versetzt — solche unvermittelte Bewegungsübertragung würde als sprungweise Veränderung dem Stetigkeitsgesetz widersprechen — vielmehr veranlaßt der Stoß den nur scheinbar ruhenden Körper zu heftigerer Bewegung seiner Teile, die dann erst sichtbar wird, indem sie sich kraft der Elastizität nach außen kehrt. Ohne Annahme der Elastizität lassen sich die Bewegungsgesetze nicht aufrecht erhalten. Also wirkt die derivative Kraft bei Gelegenheit nur „modifizierend“ oder „variierend“ auf die primitive ein (IV 397). Der Schein der Bewegung entsteht dann, indem sich die Beziehungen der dem Körper zugrunde liegenden Monaden ändern.

Entsprechend äußert sich die passive Kraft in den Monaden als gehemmte Vorstellungstätigkeit in verworrenen und dunklen Vorstellungen und stellt eine Beschränkung der aktiven Kraft dar. Derivativ tritt sie als äußere Einschränkung der Bewegung eines Körpers an dem Widerstande seines Beharrungsvermögens in die Erscheinung. Sie zeigt sich als natürliche Trägheit oder als die Neigung, in dem bestehenden Bewegungszustande, wozu als Grenzfall auch die Ruhe gehört, zu verharren. Die Widerstandskraft äußert sich gelegentlich, so oft man einen Körper durchdringen, aus der Ruhe in Bewegung und aus Bewegung in Ruhe überführen will, und ist daher derivativ. Sie ist Prinzip der Körperlichkeit und liegt der Materie zugrunde, da man in jedem ihrer Teilchen die Kraft des Widerstandes findet, so daß man sagen kann: durch

ihre Ausbreitung kommt die Materie zustande (IV 394 f.). Die passive Kraft in ihrer primitiven Betätigung nennt Leibniz „erste Materie“, in ihrer derivativen „zweite Materie“. Beide sind grundsätzlich auseinander zu halten: die eine ist unstoffliches Prinzip der Körperlichkeit in der Monadenwelt, die andere die stoffliche Materie oder Masse mit den Eigenschaften der Größe, Gestalt und Ausdehnung in der Erscheinungswelt. Jene ist Wirklichkeit, diese Schein (II 276).

Ist denn auch die Bewegung Schein, die Kraftübertragung von Körper zu Körper und die Wechselwirkung? Keineswegs, sagt Leibniz: man hat sich bloßgestellt, wenn man deren Wirklichkeit leugnen wollte, und den Gegnern einen willkommenen Triumph bereitet (IV 559; II 250, 251). In der Körperwelt ist ja alles nach mathematisch-mechanischen Gesetzen geregelt, und die Körper sind Maschinen. Also muß man auch Wechselwirkung annehmen. Allerdings ist die Bewegung Schein, soweit sie räumliche Beziehungen hat und als Ortsveränderung auftritt, wie auch die körperliche Masse Schein ist, sofern sie sich uns als ausgedehnt darbietet. Wirklich und wahrhaft daran sind die dynamischen Beziehungen, die stetige innere Bewegung, das Streben nach Veränderung. Diese ist in den zugrunde liegenden Monaden begründet und unterscheidet sich nicht von der Vorstellungstätigkeit. Auch die sichtbare Bewegung ist nur in Erscheinung tretende Vorstellung.

Ebensowenig wie die Bewegung ist die Wechselwirkung bloßer Schein; dieses nur, soweit wir etwa Ortsveränderung der Körper als Folge eines Stoßes sehen. Wirklich daran ist die Änderung der dynamischen Beziehungen der den Körpern zugrunde liegenden Monaden. Die Monaden können allerdings keine Einwirkung von außen erfahren, derart daß etwa Bilder der wahrgenommenen Dinge in sie eindrängen, aber sie stehen in innigen Beziehungen zueinander kraft der „prästabilierten Harmonie“. Gott hat bei der Schöpfung das gesamte Monadensystem so angelegt, daß innerhalb des Ganzen eine jede das Gesetz der Entwicklung erhielt, das die Rücksicht auf alle anderen und die Ordnung für alle Ewigkeit erheischte. Keine Veränderung in der Welt geht an einer Monade spurlos vorüber, denn ihr ideales Dasein beruht ja in der

Gesamtheit ihrer Beziehungen zu allen übrigen. Aber die Veränderung, die wir in der Körperwelt als Wirkung einer Ursache auffassen, bietet sich uns in der Monadenwelt als Erfüllung eines Zweckes dar. Die ursächliche Verknüpfung der Vorgänge in der Körperwelt lebt zwar nur in unserer Anschauung, aber die Vorgänge selbst sind wirklich und in Wahrheit nach Zwecken vorsichgehende Vorstellungen. Das Reich der Ursachen und das Reich der Zwecke decken sich vollkommen. Was von der einen Seite betrachtet Ursache und Wirkung, ist auf der anderen Zweck und Erfüllung. Hier gelingt es Leibniz, die mechanische und teleologische Weltanschauung zu vereinigen. Allerdings sind in der Körperwelt die einzelnen Vorgänge mechanisch zu erklären, aber die Gesetze des Geschehens bedürfen ihrer metaphysischen Begründung (IV 444). Die Körperwelt ist der geistigen Welt untergeordnet, wie das System der Ursachen dem der Zwecke. Die transeunte Kausalität der Erscheinungswelt offenbart sich als immanente in der Monadenwelt. Die Bewegung ist nur in Erscheinung tretende Vorstellung und in ihrer Verknüpfung mit Raum und Zeit Schein. Alle übrigen Phänomene der Körperwelt sind auf Bewegung zurückzuführen. Die Körperwelt selbst ist nur Erscheinung einer übergeordneten geistigen.

b) Das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus.

Das Verhältnis zwischen beiden Welten entscheidet zugleich über die Frage, in welcher Beziehung Leib und Seele zueinander stehen. Leib und Seele zusammen bilden den Körper. Der organische Körper entsteht dadurch, daß sich eine Anzahl von Monaden einer anderen als beherrschender Entelechie unterordnet. Diese faßt die Vorstellungen jener zu einer höheren Einheit zusammen: in ihr gelangt deutlicher zum Bewußtsein, was in jenen mehr oder weniger unbewußt vorgeht. Die Seele ist auf den Leib, der Leib auf die Seele angewiesen; sonst wäre das Ganze kein organischer Körper mehr. Wie bei der einzelnen Monade ist ein Dasein nur möglich, wenn die einzelnen Individuen aufeinander Rücksicht nehmen und (wenigstens ideale) Einwirkung ausüben und empfangen. Das leidende Prinzip und weiterhin das materielle

Element ist es, das die unendlich vielen Individuen in der Welt zu einem einheitlichen, harmonischen All verbindet. Ohne das wären die Monaden Deserteure der allgemeinen Ordnung und würden ein Chaos heraufbeschwören (VI 546). So darf auch die Seele nicht ohne Leib sein, und in diesem Sinne kann man das Verhältnis beider als „prästabilierte Harmonie“ bezeichnen, obwohl dieser Ausdruck eigentlich zu wenig besagt. Denn zugleich bilden sie eine organische Einheit, in der die Seele als Repräsentant des Körpers erscheint (II 171).

Leib und Seele sind also nicht verschiedenartige Substanzen wie bei Descartes, sondern gleichartige Kräfte, nur dem Grade nach verschieden. Ihre Tätigkeit besteht in Vorstellungen, und zwischen ihnen waltet eine ideale Wechselwirkung. Sehen wir aber den Leib nicht an als das, was er wirklich ist, nämlich die Menge der untergeordneten Monaden, sondern als das, was er scheint: eine ausgedehnte Masse, dann dürfen wir nicht mehr von Wechselwirkung sprechen, sondern müssen das Prinzip des psychophysischen Parallelismus aufstellen. Dann bleibt die Tätigkeit des Körpers nicht mehr reine Vorstellung und tritt als Bewegung in die Erscheinung. Indessen sind das nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen, die durch den Betrachter eingeführt werden. Was äußerlich ungehemmte Kraftäußerung, ist innerlich Verstandes- und Willenstätigkeit; was äußerlich gehemmte Bewegung, ist innerlich verworrene Vorstellung. Bewegung ist eine in die Erscheinung tretende Vorstellung, Vorstellung eine innere Bewegung: beide sind Äußerungen derselben Kraft. Die Seele handelt nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit, der Körper nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, ohne daß das eine auf das andere Rücksicht nähme, und doch gewinnt es den Anschein, als ob sie aufeinander einwirkten. Diese scheinbare Wechselwirkung offenbart sich dem Tieferblickenden als Parallelismus („in perfectissimo illo consensu, quo motuum series cogitationum seriei respondet“: Metaphysische Auseinandersetzung mit Fardella bei Stein, Leibniz und Spinoza 324).

Eine tatsächliche Wechselwirkung wird auch durch das Erhaltungsgesetz ausgeschlossen. Mechanische Kräfte können nur durch Größen übertragen werden, und da die Seele sich nicht als

Größe objektivieren läßt, ist sie dazu nicht befähigt. Die Einwirkung eines geistigen Antriebs auf das körperliche Geschehen würde dem Universum neue Kraft zuführen und den einheitlichen Zusammenhang der Erscheinungen durchbrechen. Es kann sich naturgemäß nur Vorstellung aus Vorstellung, Bewegung aus Bewegung entwickeln: ein Überspringen von einem zum andern wäre übernatürlich. Descartes hat zwar richtig erkannt, daß die Bewegungsgröße des Körpers nicht von der Seele vermehrt werden kann, aber fälschlich geglaubt, die Seele könne richtungsändernd wirken. Hätte er das Gesetz von Erhaltung der Bewegungsrichtung gekannt, so wäre auch er auf das System der prästabilierten Harmonie verfallen (Mon. 80). Die okkasionalistische Theorie ist nicht glücklich zu nennen, weil sie das ständige Eingreifen einer höheren Macht verlangt.

Leibniz ist der Vater des idealistisch-monistischen oder Subordinations-Parallelismus in unserer Psychologie geworden, der die leibliche Seite der geistigen unterordnet. Er stützt sich hauptsächlich auf die Gesetze des Beharrungsvermögens und der Erhaltung der Kraft. Doch sucht man neuerdings von gegnerischer Seite diese Grundfeste zu stürmen und ficht die Giltigkeit des Konstanzgesetzes und der geschlossenen Naturkausalität an (vgl. Busse: Geist und Körper-Seele und Leib). Die organische Einheit von Leib und Seele ergibt sich zwanglos aus Leibnizens System. Die Cartesianer indessen können sich von der überlieferten dualistischen Anschauung nicht losreißen und verlangen nähere Aufklärung über das Verhältnis. Leibniz greift nun dazu, die Vereinigung beider ihnen bildlich klar zu machen als „unio metaphysica“ und „vinculum substantiale“. Während der erste Ausdruck im Bilde festgehalten und ihm jede weitere Bedeutung abgesprochen wird (II 281), gewinnt der andere im Laufe des Briefwechsels mit des Bosses, wo er allein vorkommt, immer mehr Selbständigkeit und soll bald Monade, bald Seele, bald etwas Weiteres sein. Doch behandelt ihn Leibniz sehr problematisch, und wir sind berechtigt, die Einführung dieses Begriffs als Anpassung an einen fremden Standpunkt anzusehen und ihn als bedeutungslos für das System fallen zu lassen.

c) Die Körperwelt eine wohlbegründete Erscheinung.

Die Neigung, den Körper dem Geist unterzuordnen und ihn als „Gedankending“ aufzufassen, zeigt sich schon in der Hypothesis physica und einigen gleichzeitigen Briefen. Die Theorie vom Conatus soll auch den Dualismus von Körper und Geist beseitigen. Beider Tätigkeit besteht in Bewegung; aber während in der körperlichen eine Anzahl von Conatus sich fortgesetzt aneinander reiht, hat im Geiste der einzelne Conatus Dauer und faßt die vorhergegangenen zum Erinnerungsbilde zusammen. Weil der Conatus im Körper keine Dauer hat, wohl aber im Geiste, darum könnten wir den Körper als „mens momentanea seu carens recordatione“ betrachten (IV 230, I 52f., 72f.). Diese Anschauung ist ebenso urwüchsig wie unhaltbar.

Später gibt Leibniz der phänomenalen Auffassung der Körperwelt eine tiefdurchdachte Begründung. Unsere Wahrnehmung bezeugt nur dreierlei: daß wir wahrnehmen, daß Körper wahrgenommen werden und daß das Wahrgenommene mannigfaltig, zusammengesetzt oder ausgedehnt ist (VII 326). Weiter wissen wir von der Außenwelt nichts, und was wir wahrnehmen, sind im Grunde Ausgeburten unserer Sinne. Mit ihren Chimären ringen wir wie mit Larven. Wie die Zeit existieren sie „νόμῳ magis quam φύσει, ut Democritus loquebatur“, und haben nicht mehr Wirklichkeit als ein Spiegelbild oder der Regenbogen. Diese Erscheinungen nehmen wir doch ruhig hin und begnügen uns mit der Tatsache, daß sie uns erscheinen — warum nicht bei den körperlichen Phänomenen? Sucht man mehr hinter ihnen, so ist das etwa, als wenn jemand von der Erscheinung des Spiegelbildes Rechenschaft erhalten hätte und dann noch nach irgend einer zu ergründenden, tieferliegenden Wesenheit des Bildes forschen wollte (II 282)! Unsere Anschauung von der Körperwelt besteht in verworrenen Vorstellungen. Wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmack, Hitze, Kälte gehört auch die Ausdehnung zu den Sinneswahrnehmungen oder Empfindungen und ist als solche verworren im Gegensatz zu den intellektuellen Ideen in ihrer Klarheit und Deutlichkeit (V 77). Tatsächlich gibt es ja keine Verworrenheit

im All. Der Schein davon entsteht etwa so, wie wenn man von fern in einem Teich eine verworrene Bewegung, einen Wirrwarr von Fischen erblickt, ohne die einzelnen unterscheiden zu können, oder von weitem das Gemurmel einer Volksmenge oder am Gestade des Meeres das Brausen der Brandung vernimmt, ohne die vielen Geräusche der einzelnen Stimmen bzw. Wellen auseinander zu halten. Jeder Fisch, jede Stimme, jede Welle, für sich wahrgenommen, würde eine deutliche Vorstellung erwecken. In der Masse aber erscheint die einzelne verworren, weil sie zu schwach ist, und bedarf der Vereinigung mit vielen gleichartigen, um überhaupt ins Bewußtsein zu treten (VI 619, 534, 604).

Woher rührt es aber, daß wir so viele Vorstellungen zugleich haben? Daher, daß alle Monaden in der Welt in Beziehung zueinander stehen und auch unsere Seele eine solche Monade ist. Sie stellt nicht nur vor, was in der Nähe verhältnismäßig deutlich für uns vorgeht, sondern auch das Ferne, das unendlich Viele und Kleine. So spürt jeder Körper jede Veränderung im Universum, und wer zu lesen verstünde, der könnte in jedem die ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Ganzen lesen. Aber weil die Kraft der einzelnen Monade beschränkt ist, äußern sich die Eindrücke des Alls in ihr nicht deutlich, sondern in verworrenen Vorstellungen (Mon. 61). Nähe und Ferne im Universum sind indessen nur bildliche Ausdrücke, der Anschaulichkeit halber gewählt. Einen absoluten leeren Raum und eine reine leere Zeit gibt es nicht, mögen sie nun endlich oder unendlich sein; sie sind wie die Zahl reine Erzeugnisse unseres Verstandes, der durch die Sinne nur veranlaßt wird, sie hervorzubringen. Beziehungen des Ortes und der Lage gibt es allerdings, aber sie sind relativ. Der Raum als Form unserer Anschauung von den Sinnendingen hängt nicht von einer gegebenen Lage der Körper ab, sondern ist die Ordnung, welche die Körper in bestimmten Lagebeziehungen erst sichtbar macht. Er schafft die Möglichkeit des Beisammen wie die Zeit die des Nacheinander (VII 364, 376). Ort und Lage beruhen darauf, daß die Beziehungen der Körper wahrhaft sind und nicht in einer unbedingten Wirklichkeit Der Raum kann nur eine Ordnung von materiellen Erscheinungen widerspiegeln,

nicht etwa von Monaden. Bei diesen als begrifflichen Einheiten ist natürlich von Nähe und Ferne im gebräuchlichen Sinne keine Rede (II 450 f.), und hier bezeichnen die Ausdrücke nur Abstufungen des Vorstellungsgrades, je nach dem „Gesichtspunkte“ der einzelnen Monade. So kommt es, daß jede am deutlichsten ihren eigenen Körper vorstellt, dem sie als Entelechie übergeordnet ist, während sie ihrerseits einer höheren Einheit eingegliedert ist (Mon. 62). Indem sich die Monaden nach ihren intensiv abgestuften Beziehungen einander über- und unterordnen, rufen sie in der Sinnenwelt die Erscheinung von Körpern hervor, bei denen die intensiven Beziehungen extensiv erscheinen. Der Raum, im Grunde das zugleich Existierende bezeichnend, ruft in der Sinnenwelt die Erscheinung des beisammen Existierenden hervor.

Wie eine aus vielen unmerklichen Vorstellungen zusammengesetzte als höhere Einheit ins Bewußtsein tritt, obwohl sie eigentlich keine Einheit ist, so stellt unsere Seelenmonade die Masse eines Körpers als ausgedehnte Einheit vor, indem sie die zugrunde liegenden Monaden als zugleich und miteinander existierend auffaßt, aber nicht klar voneinander unterscheidet und in ein räumliches Verhältnis setzt („Quod . . [in corpore] exhibetur mechanice seu extensive, id in ipsa entelechia . . concentratur dynamice et monadice:“ Gerhardt, Briefwechsel mit Wolff 139). So erschöpft sie in einem Augenblick des Bewußtseins die Mannigfaltigkeit des Alls (II 276). Die Eigentümlichkeit oder Fähigkeit, die zugleich existierenden Monaden zu einem körperlichen Ganzen zu verbinden, liegt in dem Betrachter, nicht in dem Betrachteten (II 517). Wollte Gott daher die körperliche Masse vermehren, so müßte er nicht mehr des Angeschauten, sondern mehr des Anschauenden schaffen, nämlich neue seelische Einheiten, denen dann die bereits existierende Materie als ausgedehnte Masse neu erschiene (II 371).

Deswegen aber ist die Körperwelt kein bloßer Traum, aus dem wir etwa beim Tode erwachten, kein bloßes Hirngespinst, kein Schein, vielmehr eine notwendige und wohlbegründete Erscheinung. Denn Geist und Stoff bedingen sich wechselseitig. Das Denken kann vom Inhalt nicht losgelöst und ihm als selbständig gegenübergestellt werden. Der Begriff des Geistes gewinnt

erst Leben in der Beziehung auf eine bestimmte Materie, die Materie erhält ihren Bestand erst aus dem Verhältnis zu einem Ich. Alles Sein erschöpft sich in Bewußtseinseinheit und Bewußtseinsinhalt. Das Bewußtsein umfaßt die Mannigfaltigkeit der äußeren Welt, auf die Einheit der Innenwelt bezogen, ist aber nicht die Einheit des Elements, sondern der Tätigkeit. Die Einheit bedeutet die Vereinigung vieler Vorstellungen in einem Augenblick und legt so in der Menge der allseitigen Beziehungen einen Einzelfall fest. Das Ich ist das beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomene, es stellt die Einheit des Gesetzes dar. Es ist ebensowenig ein Ding an sich wie die Außenwelt. Beide sind ihrem innersten Wesen nach nicht Inhalte von Vorstellungen, sondern Kräfte, die sich im Vereinigen betätigen; nicht dingliche Substrate, die der Mannigfaltigkeit der Welt zugrunde liegen, sondern sie vorstellende Subjekte. Ihre Wirklichkeit, ihr ewiges Dasein haben sie als Glieder der harmonischen Weltordnung mit der Kraft, zu handeln und zu leiden (II 372, VII 322).

Die Körperwelt ist eine wohlbegründete Erscheinung, weil sie eine Ordnung darstellt, die den Anforderungen der Vernunft genügt, eine Ordnung, in der ihre Phänomene sowohl dem einzelnen Beobachter für die ganze Reihe der Zeit und allen Beobachtern untereinander harmonisch erscheinen, in der sie untereinander und mit den ewigen Wahrheiten übereinstimmen (II 276, 270, 283). Das Objekt ist real als gemeinsamer Beziehungspunkt verschiedener Beobachter, wie eine Stadt, von verschiedenen Seiten gesehen, sich verschiedenartig zeigt, aber als gemeinsame Grundlage dieser Ansichten deren Wahrheit verbürgt (III 622). Das ist das letzte Zeugnis von der Wirklichkeit der Erscheinungswelt, und ein höheres dürfen wir garnicht verlangen (II 283).

III. Die organische Welt.

a) Die kunstvolle Organisation der Welt.

Die Natur ist ein bewundernswertes Kunstwerk Gottes, eine Maschine, die sich dadurch von den künstlich verfertigten unterscheidet, daß sie bis in die kleinsten Teile hinein organisiert ist.

Da ist nichts Untätiges, Ungestaltes, Unzweckmäßiges; als höchste Ordnung, verbunden mit der höchsten Mannigfaltigkeit, ist die bestehende Welt die denkbar vollkommenste und beste. Die Materie ist bis ins Unendliche geteilt, auch der kleinste Teil von ihr wieder ein Organismus, eine Maschine, die sich aus anderen Maschinen zusammensetzt. Jede Maschine hat ihre eigene Bewegung, jeder Organismus sein eigenes Leben und bildet eine kleine Welt für sich. In dem kleinsten Staubkörnchen nehmen wir mit dem Mikroskop noch eine Welt von Geschöpfen wahr, in dem Wassertropfen etwa eine Million Lebewesen, und haben damit die tatsächliche Anzahl auch nicht annähernd erschöpft (VII 542). So besteht der Makrokosmos aus einer Unzahl von Mikrokosmen, die in ihrer unergründlichen, mannigfaltigen Über- und Unterordnung eben die unnachahmliche Feinheit und harmonische Schönheit des Kunstwerks ausmachen. Ein Lebewesen ist um so vollkommener, je verschiedenartiger die Teile seines Körpers, je mannigfacher sie einander über- und untergeordnet sind und je deutlicher dadurch die Vorstellung seiner Entelechie oder Seele vom All wird. Seele ist eine Monade nur relativ, nämlich als tätige Kraft, sofern sie die Leibesmonaden an Klarheit der Vorstellung übertrifft. Einer Entelechie dagegen, von der sie darin übertroffen wird, muß sie sich als leidendes Prinzip und körperliches Element unterordnen. Da nun die Stufenfolge der Monaden unendlich und stetig ist, so kann jede in gewisser Hinsicht eine seelenartige Stellung einnehmen, und in dem kleinsten Teile der Materie gibt es noch Seelen (Mon. 66, 70). Die Seele oder Entelechie als Zentralmonade des körperlichen Aggregats schlägt ihren Sitz in dem Teile des Körpers auf, der ihr am geeignetsten erscheint. Man kann das Lebewesen mit einem Tropfen Öl vergleichen, der in einem Punkte die Seele birgt. Zerteilt man den Tropfen, so rundet sich jeder Teil wieder zum Tropfen; aber die Entelechie kann nur in einem wohnen. Zerfällt der Körper des Lebewesens, so ordnet und organisiert die Natur die Materie von neuem. Aber die Seele und damit das Wesen selbst lebt nur in einem Teile weiter (II 306).

Wenn auch alles in der Natur organisiert und nirgends ein Chaos ist, so kann man doch nicht sagen, daß jeder Teil belebt

ist. Zu einer organischen Einheit und körperlichen Substanz gehört eine Seele oder etwas Analoges, um ein Lebewesen zustande zu bringen. Von einer Uhr oder künstlichen Maschine unterscheidet es sich durch etwas, das unserem Ich entspricht (IV 482, 494). Zwar enthält jeder Teil der Materie eine unendliche Zahl organischer und beseelter Körper, die wir auch nicht annähernd alle kennen oder wahrnehmen können, aber jeder Teil ist nicht selbst belebt und beseelt. Einen Teich voller Fische, einen Steinhaufen, ein Heer von Soldaten oder einen Käse, der aus einer Würmersammlung besteht, wird niemand im Ernst für eine organische Einheit erklären. Bei ihnen ist Belebtes und Unbelebtes durcheinander gemengt (IV 482, VII 501 f.). Wo Monaden lediglich durch Beiordnung zum Aggregat zusammentreten, sind sie niederer Art und bringen keinen Organismus zustande. Dazu ist Über- und Unterordnung erforderlich. Wieweit die einzelnen Teile der Materie belebt oder unbelebt sind, können wir mit unseren groben Sinnen und Werkzeugen nicht entscheiden, obwohl wir auch sie mit fortschreitender Übung und Kenntnis verfeinern.

Leibniz nimmt hier einen Gegensatz zwischen Organischem und Unorganischem an, der den Voraussetzungen seines Systems nicht entspricht. Eine Uhr ist keine bloße Beiordnung von Teilen, sondern diese sind durch Über- und Unterordnung dem Gesamtzweck dienstbar gemacht, den man durchaus als Entelechie bezeichnen könnte. Ein durch einheitliches Kommando geleitetes Heer stellt einen geordneten Körper dar, dessen Teile alle einem Zwecke dienstbar gemacht sind. Freilich sind damit beide noch keine Organismen. Leibniz fühlt, daß ein lebenschaffendes und -erhaltendes Element hinzutreten muß, um ein lebendes Wesen hervorzubringen; aber seine Erklärung genügt diesem Bedürfnis nicht. Wenn er den lebenden Wesen eine Seele im engeren Sinne gibt — eine Zentralmonade, in der die höheren psychischen Tätigkeiten zusammengefaßt sind — so meint er etwa das, was unsere jüngste Biologie als Lebenskraft, Richtungskraft, Entelechie, Dominante oder ähnlich bezeichnet.

b) Die Verwandtschaft der Arten.

Ebenso unzureichend wie unsere Kenntnis des Unterschiedes zwischen Organischem und Unorganischem ist unsere Einteilung der physischen Arten. Sie ist provisorisch und vervollkommnet sich mit zunehmendem Wissen (V 296). Tatsächlich gibt es, wie eine unendliche Stufenfolge von Monaden, so auch von Organismen. Unsere groben Klassenunterschiede fassen eine Anzahl von Wesen nach gewissen gemeinsamen Eigenschaften zu Gruppen zusammen, ohne die unendlich mannigfachen Zwischenstufen zu berücksichtigen. Denn zwischen allen vermittelt die unendliche Reihe der stetigen Übergänge (V 285). Sehen wir die Mineralien als „ganz nackte" Monadenaggregate an, so können wir doch eigentlich schon dem Kristall, der in bestimmter Form anschießt, eine Entelechie kaum versagen. Ist's ein großer Schritt von ihm zur Pflanze, die, gleichsam ihrem inneren Zwecke folgend, ihre individuelle Gestalt entwickelt? Die Übergangsstufen sind nun allerdings verborgen oder nicht mehr vorhanden, aber das Stetigkeitsgesetz verlangt sie anzunehmen. Sicherlich lebt die Pflanze, und wer versichert uns, daß ihr nicht auch eine Seele oder etwas wie „substantielle Form" innewohnt? (II 92.) Auf Grund der großen Analogie zwischen Pflanzen und Tieren müssen wir annehmen, daß auch die Pflanzen etwas wie Vorstellung und Streben haben, was man ihr sensitives Leben nennt. Freilich, worin dieses eigentlich besteht, können wir ebensowenig sagen, wie wir den Instinkt der Tiere ganz zu erklären wissen. Pflanzen und Tiere nähern sich einander so sehr, daß man keinen bedeutenden Unterschied gewahr würde, wenn man das vollkommenste Wesen der einen Gattung und das unvollkommenste der andern vergliche. Nach Swammerdams Beobachtungen sind die Insekten durch ihre Atmungsorgane mit den Pflanzen verwandt; doch wird es wohl noch andere, uns unbekannte Zwischenstufen geben (V 285, III 581). Innerhalb des Tierreiches gibt es Geschöpfe, die zwischen Vögeln und Säugetieren die Mitte halten. Die Amphibien gelten gleicherweise als Land- und Wasserbewohner, geflügelte Fische und Wasservögel mit kaltem Blut, deren Fleisch fischartigen Geschmack hat, sind zugleich Wasser-

und Luftbewohner. Um die Märe vom Meermenschen aus dem Spiele zu lassen — es gibt sogar „Bestien", die ebensoviel Kenntnis und Vernunft zu haben scheinen wie „gewisse Tiere, die man Menschen nennt", und wie sich von den kleinsten organisierten Teilchen der Materie die unendliche Stufenfolge der Geschöpfe bis zum Menschen erhebt, so haben wir auch guten Grund zu glauben, daß von uns aufwärts die Wesen in unmerklicher Steigerung bis zum Gipfel der Vollkommenheit, zu Gott, aufsteigen, obwohl wir uns davon keine rechte Vorstellung machen können (V 285 f.) — eine konsequente Verfolgung des Stetigkeitsgesetzes ins Übernatürliche und Abenteuerliche.

Hieraus sieht man, wie sehr Descartes und seine Schule gefehlt hat, wenn sie zwischen Mensch und Tier unüberwindliche Schranken errichtet, dem Tier Empfindung, dem Menschen unbewußte Vorstellungen abspricht. Bewußtsein, Empfindung und Gedächtnis ist auch den Tieren eigen. Zeigt man dem Hunde den Stock, mit dem er früher gezüchtigt worden ist, so entsinnt er sich des schmerzenden Schlages und läuft heulend fort. Hierin sehen wir eine Verbindung von Vorstellungen, die mit der Vernunft einige Ähnlichkeit hat. Jedoch ist sie nur eine Verknüpfung von Tatsachen, nicht von Gründen. Aber auch wir Menschen sind in drei Vierteln unserer Handlungen solche Empiriker (VI 600). Wer die Tiere für fühllose Maschinen erklärt und ihnen eine Seele abspricht, verletzt die Weltordnung und damit die Majestät Gottes. Wer ihnen aber die Seele zuerkennt, der muß sie gleichzeitig für unvergänglich erklären (VII 531 f.). Damit sinkt der Mensch noch nicht zum Tier herab. Denn er nimmt eine bevorzugte Stellung ein durch die Gabe von Geist, Verstand, Vernunft und Selbstbewußtsein, kraft deren er sich zur Erkenntnis Gottes und der ewigen Wahrheiten erhebt. Er allein ist unsterblich, da ihm auch im Tode die individuelle Persönlichkeit gewahrt bleiben soll (VII 531 f.).

Mag auch der Unterschied zwischen unvergänglich und unsterblich im System nicht begründet, mag es auch dahingestellt sein, wie weit die von Leibniz aufgestellte Stufenfolge der Lebewesen im einzelnen den Tatsachen entspricht, jedenfalls bleibt es

sein Verdienst, betont zu haben, daß alle Organismen näher verwandt sind, als sich's unsere Einfalt träumen läßt, und daß wir mit dem Fortschreiten der Wissenschaft tiefere, wenn auch nie vollkommene Einsicht in die Natur mit ihrer harmonischen Mannigfaltigkeit erwarten dürfen. Auch die Ausdehnung psychologischer Begriffe auf die Tierseele ist bemerkenswert.

c) Der Entwickelungsgedanke.

Der von der Substanz auf das organische Wesen übertragene Entwickelungsgedanke erweist sich sehr fruchtbar und ermöglicht, den ganzen Werdegang im Leben des Organismus zu erklären und seine einzelnen Phasen auseinander herzuleiten. Wie die Monade sich stetig, aber nach dem ihr immanenten Entwickelungsgesetz verändert und in der Gesetzlichkeit der Veränderung ihre Identität bewahrt, so ist der organische Körper einem ständigen Stoffwechsel unterworfen, behält aber dabei dank seiner Entelechie oder Seele die ihm eigenen individuellen Merkmale. Die Seele bleibt dieselbe, während der Leib in stetigem Flusse begriffen ist und sozusagen ständig ausgebessert wird, wie das Schiff des Theseus, das noch nach Jahrhunderten seine alte Form bewahrt hat, obwohl der Stoff längst neu ist. Die Seele ist zwar mit den körperbildenden Monaden eng verbunden, aber nicht mit ein und derselben Menge der Materie. Diese wechselt sie allmählich und stufenweise, so daß sie nie aller ihrer Organe entblößt wird (Mon. 71, 72). Stoffwechsel und Wachstum werden ermöglicht durch Ernährung: die ständige Aufnahme, Verarbeitung und Ausscheidung von Stoffen Die ausgezeichnetsten Punkte in der Linie der Entwicklung bilden Geburt und Tod, die außerordentlichen Veränderungen im animalischen Leben. Sie sind wie die Wasserfälle und Stromschnellen eines Flusses oder die Scheitel-, Wende- und Rückkehrpunkte einer Kurve, überraschend für uns, aber doch in der allgemeinen Regel der Entwicklung einbegriffen und daraus zu verstehen (III 635). Sie vollziehen sich plötzlich und anscheinend unvermittelt, weil sie nicht die Bewegung selbst, sondern ihren Abschluß darstellen, der lange vorbereitet ist, wie der Kreisbogen erst im letzten Augenblick der Umkreisung geschlossen und da-

durch zum Kreise wird (I 20). So ist auch die plötzliche Umformung des Körpers zu betrachten. Was wir Entstehung nennen, ist nur Auswickelung und Anwachsen des Körpers; was wir Tod nennen, nur Einwickelung und Verminderung der Materie. Ohne Körper kann die Seele überhaupt nicht bestehen, wie die aktive Kraft der Monade nicht ohne die passive sein kann; also ist eine Seelenwanderung oder Metempsychose ausgeschlossen. Vielmehr ist die ganze Entwicklung nur Umformung oder Metamorphose. Diese braucht uns nicht wunder zu nehmen, da die Natur uns täglich ähnliche Erscheinungen vor Augen führt in der Entpuppung des Schmetterlings aus der Raupe, der Umbildung des Seidenwurms und anderer Insekten (VI 533 f.). Einen Tod im strengen Sinne des Wortes gibt es nicht. Er besteht nur in einer Beschränkung der Vorstellungen, die dann unmerklich sind und sich wenig voneinander abheben wie im Schlaf oder im Zustande der Betäubung. Auch er geht vorüber und hat eine weitere Auferweckung und Enthüllung im Gefolge, wenigstens für den Menschen. Es ist wie ein Auf- und Abtreten beim Theater. Das Wesen kehrt mit dem Tode gleichsam in die Versenkung einer Welt zurück, bis die Ordnung der Natur es vielleicht wieder auf das Theater ruft zu höherer Vollendung (II 99, VI 601). Die Leibesmaschine geht beim Tode zwar in Stücken, aber damit nicht der Körper selbst. Dieser konzentriert sich gewissermaßen auf einen möglichst kleinen Teil, den selbst das Feuer nicht vernichten kann (II 122). Es bleibt ein unveräußerlicher Kern des Körpersübrig, der unvergänglich ist. Er kann daher auch nicht entstehen und ist im Samen vorgebildet, der durch die Zeugung nur zu einer größeren Umformung und Entwicklung befähigt wird, so daß er in die Erscheinungswelt treten kann. Das Leben im engeren Sinne zeichnet sich vor dem übrigen Dasein nur in Erscheinungsform und gradweise aus. Der Kern des Tieres oder das Samentierchen ist in der ganzen Reihe der Vorfahren vorgebildet, indem immer das des Sohnes in dem des Vaters eingeschachtelt ist. Daher haben sich in Adams Samen, unendlich klein und ineinander geschachtelt, die Samentierchen aller menschlichen Geschöpfe befunden, die je gelebt haben oder leben werden.

Diese höchst wunderliche Anschauung stützt sich auf die Entdeckungen von Leeuwenhoeck, Hartsoeker, Swammerdam, Malpighi und anderen Zeitgenossen bei der Untersuchung der Zeugung. Leibniz ergreift in dem Streit zwischen Ovisten und Animalkulisten Partei für die letzteren und macht die Lehre von den Spermatozoen seiner Philosophie zunutze als willkommenes Mittel, die Unsterblichkeit beweisen zu können. Es ist ein Lieblingsgedanke von ihm, „daß ein jeder leib, sowohl der Menschen alß Tiere, Kräutter undt mineralien einen kern seiner substantz habe, . . . so subtil, daß er auch in der asche der verbrandten dinge übrig bleibt, und gleichsamb in ein unsichtbarliches centrum sich zusammen ziehen kan." Wir begegnen ihm schon 1671 in einem Briefe an Herzog Johann Friedrich (I 53f.) Doch bietet die Stellung des Menschen dabei Leibniz Schwierigkeiten, und nur durch einen Gewaltgriff vermag er ihm Vernunft und moralische Persönlichkeit zu retten. In den Samentierchen des Menschen soll die Vernunft von Beginn angelegt sein und bei Gelegenheit der Zeugung erst zutage treten dann aber ihm ewig erhalten bleiben (VI 352, 601)!

Solche Ausnahmestellung des Menschen kann vor der Kritik ebensowenig bestehen wie die Lehre von der Präformation und Fortdauer des Samenleibes vor der heutigen Wissenschaft. Indessen ist sie wertvoll als Durchgangspunkt zu unserer Theorie der vererbten Anlage. Ein Organismus kann nichts erwerben, wozu nicht schon sein Keim die Anlage enthält. Sein ganzes Dasein und die Richtung seiner Entwicklung ist im Keime vorgebildet, diese Vorbildung ist von den Eltern und der ganzen Reihe der Ahnen ererbt und wird weiter vererbt. In diesem Sinne sind alle Wesen unsterblich wie der Mensch; andererseits ist er ebenso unerbittlich den Naturgesetzen unterworfen wie sie: ein Gedanke, der in der ganzen Aufklärungszeit befruchtend wirkt.

Es liegt nahe, den Entwicklungsgedanken auch auf die Welt als Ganzes anzuwenden. Das Universum darf nach Leibnizens System keinen Anfang und kein Ende haben, da er ja weder einen absoluten Raum noch eine reine Zeit kennt. Im übrigen begnügt er sich damit, daß er Gott als dem Organisator des Alls die

Schöpfung und Vernichtung der Monaden anheimstellt. Eine Entwicklung des Ganzen gibt es trotzdem; ob sie auf dem Wege zur Vollendung begriffen ist, die Frage läßt er offen (III 582). Unser Planetensystem und die organische Welt haben sicherlich ihre Entwickelungsgeschichte. Ob die Erde einst selbst ein Fixstern oder nur Teil eines Fixsterns gewesen ist. bleibt zweifelhaft. Wahrscheinlich ist sie von der Sonne ausgeworfen und strebt nun ständig, in sie zurückzufallen. Sie hat sich einst in ähnlichem Zustande befunden wie ein glühender Berg und nach der Abkühlung mit Wasser bedeckt, das große Umwälzungen auf ihrer Oberfläche hervorrief. Ein Chaos aber hat es nie gegeben und wird es nie geben: denn das widerspräche der Weltordnung. Die Himmelskörper haben sich zwar im Zustande äußerer Verwirrung befunden und mögen einmal wieder in einen solchen geraten, wie wir ihn am Auswurf des Vesuv im kleinen beobachten, aber Wirrwarr scheint nur dem Betrachter darin zu herrschen. Wer mit feinfühligen Organen in die kleinsten Teile der Dinge einzudringen vermöchte, was einem sterblichen Wesen nicht vergönnt ist, der würde immer tieferen Einblick erlangen und immer fester die Überzeugung gewinnen, daß die Welt bis in ihre letzten Ausläufer hin ein Kunstwerk ist von unendlicher Feinheit (III 565 f.). Überall würde er ihre durchgängige Ordnung und die zweckvoll gestaltende Naturkraft erblicken. Die Welt ist Verkörperung des Gesetzes ihrer Entwickelung im großen wie die Monade im kleinen.

Damit ist der Ring geschlossen, der Leibnizens System als Ganzem trotz aller Widersprüche im einzelnen die Einheitlichkeit sichert. Im Mittelpunkte steht die Körperwelt. Dadurch, daß Leibniz aus Mangel an realen Raumbeziehungen zwischen den Kräften den mechanischen Dynamismus nicht durchführen kann und ihn in einen metaphysischen umsetzen muß, gelingt es ihm, die Kluft zwischen geistiger und Körperwelt zu überbrücken. Die Kraft in der Doppelheit als tätiges und leidendes Prinzip birgt den fruchtbaren Gedanken, der Monade, Organismus, Universum als

gleichartig miteinander unlöslich verknüpft. Die ganze Welt unterliegt dem Entwicklungsgesetz und tritt als seine Verkörperung in die Erscheinung. Die Kausalität geht in der Teleologie auf.

So versöhnt Leibniz die mechanische und teleologische Weltanschauung und schweißt aus beiden eine höhere, einheitliche zusammen.

X.

Die Staatslehre des Mariana.

Von

Dr. **Basilius Antoniades,**

Professor an der theologischen Schule zu Halki.

I.

Suam quisque sententiam per me sequatur neque nostrae subscribat: tantum exoratum cupimus eum, qui nostra leget, ut praejudicium amoveat, quoniam mentis oculis officit (Mariana de Rege et Regis instit. III. 17).

Inhalt.

wesen. § 27. h) Die Religionshoheit des Königs. § 28. Staat und Kirche. § 29. Die konfessionelle Einheit im Staate. § 30. Begründung der konfessionellen Einheit. § 31. Beurteilung des marianischen Standpunktes.

Einleitung.

Die vorliegende Darstellung der Staatslehre des berühmten spanischen Jesuiten Mariana[1]) ist der zweite Teil der nämlichen, im Jahre 1881 bei der akademischen Preisverteilung der Universität Heidelberg gekrönten Preisschrift, deren erster Teil unter dem Titel: „Die Staatslehre des Thomas ab Aquino“ schon veröffentlicht wurde (Leipzig 1890. Verlag von J. H. Robolsky). Was mich damals vor 18 Jahren zu einer eingehenden monographischen Darstellung der marianaschen Staatslehre bestimmte und jetzt zur Veröffentlichung derselben bewegt, ist der Mangel an einer objektiv gehaltenen und den wissenschaftlichen Erfordernissen der Gegenwart einigermaßen genügenden Abhandlung über die politische Lehre des Mariana. Die uns bekannten und zu Gebote stehenden Abhandlungen und Aufsätze darüber sind sowohl dem Inhalt als dem Umfang nach ungenügend. Höchst unbedeutend ist Leutbechers Schriftchen: „Der berühmte Jesuit Mariana (Erlangen 1830), worin er sich zur Aufgabe machte, Mariana als Pädagogen zu betrachten. Er konnte sich aber dabei der Ver-

[1]) Juan Mariana, geboren um 1536 zu Talavera in der Diözese Toledo, studierte auf der Universität Alcala, trat 1554 in den Jesuitenorden, bereiste Italien, Sizilien und Frankreich, lehrte die Theologie in Rom, Sizilien und Paris, wo er über Thomas von Aquino las, kehrte im Jahre 1574 nach Spanien in den Jesuitenorden zu Toledo zurück und starb daselbst 1624. Obgleich ein gelehrter und hochbegabter Mann, erlangte er doch nie eine höhere Würde in seinem Orden wegen seines offenen und aufrichtigen Charakters, er zog sich im Gegenteil manche Unannehmlichkeiten zu, weil er sich nicht scheute, die Schwächen des Ordens aufzudecken. Er hatte sogar eine Schrift darüber verfaßt, (de las enfermedades de la Compania y de sus remedios), welche man unter seinen Papieren fand, als er wegen der Veröffentlichung einer anderen Schrift über die Veränderung der Münzen im Gefängnis saß. Seine Hauptwerke sind: Historia de rebus Hispaniae (vollständig in 30 Büchern) und unser de Rege et Regis institutione (Toledo 1598. Nachdrücke in Mainz 1605 und Frankfurt a. M. 1611). Beachtenswert sind auch seine „Scholia brevia in V. et N., Testamentum.“ Madr. 1619.

suchung nicht erwehren, denselben auch als Politiker in Betracht zu ziehen. Diese Ausdehnung in einem kleinem Raum hat natürlich das Ganze verkrümmt und verkrüppelt. Nicht besser steht es natürlich mit Karl Riedels Schrift: „Mariana von dem Könige und des Königs Erziehung; mit Untersuchungen über den christlichen Staad der Neuzeit“ (Darmst. 1843). Die Hauptsache für Karl Riedel ist, seine eigene Ansicht über den christlichen Staat auszusprechen, Untersuchungen über den christlichen Staat der Neuzeit anzustellen. Was Marianas Lehre und Ansicht betrifft, so ist sie für ihn eine Nebensache. Er gibt uns nichts mehr und nichts weniger, als wörtliche Übersetzungen und Auszüge aus Marianas Werk. Weit bedeutender und gründlicher ist Carl Labittes Dissertation über Marianas Staatsrecht: (De jure politico quid senserit Mariana etc. Paris 1841). Nur schade, daß dieser vielversprechende Titel nichts Anderes bespricht, als die Ansichten Marianas über den Naturzustand und den Tyrannenmord. Die gleiche und noch beschränktere Behandlung finden wir in einigen wissenschaftlichen Lexika und Zeitschriften. Vor allem verdient Bayles „Dictionaire historique et critique“ hier erwähnt zu werden wegen der objektiven und ruhigen Besprechung des Themas. Dies würde man schwerlich von Ranke (Historische Zeitschrift II. Band, S. 612ff.[2]) und noch weniger von Prantl (Bluntschlis Deutsches Staatswörterbuch. Art. Mariana) behaupten können. Es ist dies ein Übelstand, welchen vorgefaßte Meinungen und Vorurteile mit sich bringen, daß, wer gegen oder für etwas eingenommen ist, selten Augen für die Licht- oder Schattenseite hat und wie man hier nicht sparsam mit Lobeserhebungen umzugehen weiß, so pflegt man dort an Geringschätzung nichts fehlen zu lassen. Und was insbesondere die Eingenommenheit gegen jemand mit sich zieht, ist, daß man ihn nicht versteht und nicht verstehen kann, weil man ihn nicht hört und nicht hören will. So verfährt man gewöhnlich mit Mariana. Da er ein Jesuit war und in etwas gesündigt hat, so ist man gegen ihn eingenommen; man hört ihn nicht, man will nichts von seiner Staatslehre wissen,

[2]) Bei Ranke kommt Mariana zur Sprache auch in dessen Abhandlung „Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber“ Leipzig 1874.

man glaubt, sie sei mit Blut und Gift geschrieben. Auch das Gute, was man bei ihm findet, ist schlecht gemeint. Und wenn einmal die Wissenschaft zwingt Etwas von ihm zu sagen, dann hat man Auge und Sinn nur für das Schlechte was er sagt; alles andere bleibt unberührt und unbekannt. Glauben wir doch, daß die unbefangene Untersuchung die erste Bedingung eines gerechten Urteils sei. Eben deshalb wäre es billiger, wenn der Richter auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete den Angeklagten in seinen Schutz nähme. An diesem Prinzip halten wir uns, indem wir es unternehmen, die bisher nur teilweise und nicht ganz vorurteilslos behandelte Staatslehre Marianas möglichst vollständig und unbefangen darzustellen.

Was die Quelle der marianaschen Staatslehre anbelangt, so haben wir als solche seine Schrift: de Rege et Regis institutione. Wir folgen nicht der ersten Ausgabe von Toledo (1598), sondern der zweiten von Mainz (1605). Die einzige namhafte Änderung, welche Mariana darin machte, ist die Einschaltung des im dritten Buche enthaltenen Kapitels über das Münzwesen (de moneta). Die anderen Kleinigkeiten gibt Labitte (S. 34) an: Moguntina editio profuse vulga est, in qua nihil aliud mutatum est; pauca verba tantum addita, pauca suppressa sunt. Auctor nimirum de Henrici IV regis ad fidem catholicam convesrione ista addiderat „quod laudandum in primis", et de Jacobo Clemente hoc resecuerat „aeternum Galliae decus".

§ 1. Vorfragen.

Wenn wir uns bei der Besprechung der Marianaschen Staatslehre vor allem die Frage nach der Richtung und Methode derselben vorlegen, so haben wir diese als eine echthistorische zu bezeichnen. Wohl sind allgemeine Betrachtungen über die verschiedenen politischen Fragen dem Mariana nicht ganz fremd; wohl geht er von allgemeinen Voraussetzungen aus, um andere Ideen daraus abzuleiten; allein dies alles geschieht bei ihm nicht in Form von abstrakten Theorien und Syllogismen; vielmehr sucht er, auch wo er aus allgemeinen Voraussetzungen Folgerungen zieht, die Sache als eine historische Entwickelung zu behandeln. Die Geschichte ist gleichsam sein Element. Fast jede

Betrachtung wird mit Beispielen aus der sacra und profana historia bestätigt. Dabei ist sein geschichtlicher Horizont weit ausgedehnt. Zum Standort hat er sich natürlich Spanien und was mit Spanien zusammenhängt gewählt; er steht aber auf einem so hohen Punkte, daß sein Blick nach allen Richtungen hin reicht, wo beachtenswerte Begebenheiten, Einrichtungen zu sehen sind. So bildet die Geschichte und die bisherige Entwickelung sowohl des Staates als der Staatslehre nicht allein den festen Boden, auf dem er steht, sondern auch den Rahmen, welcher die Größe seines Staatsbildes bestimmt. Seine Lehre ist von keinem Ideale oder idealen Zug durchdrungen; bei ihm finden wir keine Einrichtung, die in der Wirklichkeit in irgend einer Form nicht besteht oder nicht schon bestanden hat, keinen Gedanken, der nicht bereits von anderen ausgesprochen wurde. Allein diesen Mangel an idealem Zug und an Originalität wiegt der praktische und historische Sinn auf, welcher das ganze Werk durchdringt. Eine solche Richtung ist auch ganz natürlich für einen Mann, der in einer so bewegten und ereignisvollen Zeit gelebt und zugleich als Geschichtschreiber einen großen Namen sich erworben hat. Teils diese seine historischen Studien, teils eine gewisse Rücksicht auf den Kronprinzen des spanischen Thrones, Philipp III., und auf dessen Erzieher (Garcia de Loaysa) haben ihm die erste Veranlassung zu politischen Betrachtungen gegeben, wie wir es aus dem Prologe seines Werks erfahren.[3]) Daß aber auch die politischen Begebenheiten jener Zeit nicht ohne Einfluß auf seinen Entschluß, als politischer Schriftsteller aufzutreten, geblieben sind, ist wohl kaum in Abrede zu stellen. Es hieße aber über das Ziel hinausschießen, wenn man diesen Einfluß dahin deuten wollte, Mariana habe sein Werk in der Absicht verfaßt, entweder um die Ermordung Heinrichs III. von Frankreich durch Jacob Clement (1589)

[3]) S. 9: Cum ex Italica nostra et Gallica peregritratione redux in patriam Toleti haesissem ... historiam Latinam de rebus Hispaniae aliquot annis confeci... In ea historia multa et praeclara principum virorum exempla consideravi, quae si, dum universum opus inucem editur, in unum corpus colligerem, operae pretium me facturum putabam, ut gustum aliquem tum rerum Hispaniensium tum nostri laboris lectori darem. Simul Philippi principis aetate for-

zu rechtfertigen, wie die einen glauben, oder um den Tyrannenmord überhaupt zu bewilligen, wie andere meinen, oder auch, wie Prantl allzu übertreibend behauptet, um den Königsmord, und zwar katholischen Untertanen den Mord protestantischer oder toleranter Fürsten zu empfehlen. Welcher Wert solchen Übertreibungen beizulegen ist, werden wir gelegentlich weiter unten zu zeigen haben. Was die zwei ersten Ansichten anbelangt, so ist darauf hinzuweisen, daß nicht allein die Erwähnung der Ermordung Heinrichs III., sondern auch die Behandlung des Tyrannenmordes überhaupt nebst den damit zusammenhängenden Fragen, im Vergleich mit dem Umfang der übrigen in unserer Abhandlung zur Sprache kommenden Fragen einen so kleinen Teil des ganzen Werkes in Anspruch nimmt, daß es nicht recht zu begreifen ist, warum Mariana dem ersten Buch, worin allein die in Rede stehende Frage behandelt wird, noch zwei ganze größere Bücher hinzufügen sollte, welche mit jener Frage nichts gemein haben.[4]) Der Verdacht, er habe damit seine wahre Absicht bemänteln wollen, dieser Ausweg bleibt allerdings immer offen, wenn man ihn ergreifen will. Auch die Freimütigkeit, mit welcher Mariana sowohl hier als auch in anderen Fällen seine Meinung allen ohne Rücksicht und Unterschied, auch den Machthabern und Magnaten sagt, auch diese sonst bekannte und anerkannte Offenheit Marianas[5])

manda iis exemplis et praeceptis conferre aliquid posse videbam, ejusque magistro satisfacere, qui demandata ea cura rogarat per litteras monerem si quid in eam rem ex usu fore observassem etc.

[4]) Treffend Bayle (Dictionaire historique et critique art. Mariana) Notez néanmoins qu'on a tort de dire ... qu'il publia le libre de Rege et Regis institutione pour justifier l'assassinat du roi de France Henri III. Ce ne fut point son but. Il traita la matière selon l'étendue du titre de son ouvrage. Ce qui concerne l'autorité qu'il donne aux sujets sur les rois tyrans, n'est qu'une très-petite portion de son livre, et il ne fait entrer là Henri troisième que par occasion et en peu de mots.

[5]) Bei Bayle (ebendas.) haben wir eine von protestantischer Seite (Hermannus Corringius de Regno Hispanorum) herrührende und als solche nicht verdächtige Charakteristik Marianas und seiner Offenheit: Inter Latinos omnibus palmam praecipit Johannes Mariana Hispanus, rerum Hispanicarum cognitione nemini secundas. Valuit vero Mariana insigni eloquentia, prudentia et magna libertate dicendi; hinc et libertate studiosissimus, in reges suos saepe est mordax.

kann jenen Ausweg nicht ganz versperren; man kann sich immer mit der Bemerkung durchschlagen, daß er ein Jesuit war. Indessen ziehen wir unsererseits diesem gezwungenen Auswege den von unserer Quelle gezeigten natürlichen und sicheren Weg vor, indem wir jenen Einfluß der Zeit auf Mariana nicht als einen speziellen und unmittelbaren, sondern als einen allgemeinen und indirekten auffassen. Die Ereignisse jener Zeit nämlich haben ihm zunächst Veranlassung gegeben, über politische Fragen nachzudenken und den widerstreitenden Ansichten gegenüber Stellung zu nehmen. Nun versteht es sich von selbst, daß ihn nicht alle politischen Fragen in demselben Grade interessierten, sondern diejenigen besonders seine Aufmerksamkeit fesselten, welche brennende Fragen der Zeit waren. Als nun andere spezielle und unmittelbare Gründe ihn bestimmten, ans Werk zu gehen, gesellte sich der direkten Veranlassung auch das allgemeine Interesse und hat die Behandlung gerade der brennenden Fragen einigermaßen beeinflußt.

§ 2. Einteilung der Marianaschen Staatslehre.

Nach diesen einleitenden, zur Orientierung in der Marianaschen Staatslehre und zur Beseitigung mancher Vorurteile unentbehrlichen Bemerkungen, haben wir noch mit wenigen Worten zu zeigen, welche Anordnung des Stoffs Mariana selbst trifft, und welcher wir folgen werden. Die ganze Abhandlung ist bekanntlich in drei Bücher und jedes Buch in Kapitel abgeteilt. Das erste Buch handelt von der fürstlichen Gewalt in ihrer Entstehung und in ihrem Verhältnisse zum gesamten Staate, während das zweite und dritte den Fürsten für sich betrachten, jenes in seiner Erziehung, dieses in seiner Regierung. Obwohl diese Einteilung ganz natürlich ist, so werden wir doch derselben nicht in allem folgen können. Als pädagogisch, und demzufolge der Geschichte der Pädagogik anheimfallend, bleibt von unserer Betrachtung ausgeschlossen, was im zweiten Buch über die Erziehung des künftigen Königs auseinandergesetzt wird. Was den eigentlich politischen Inhalt des ersten und zweiten Buchs betrifft, so bleiben wir der Marianaschen Anordnung treu, indem wir erst den Staat in seinem Bestande und

Organismus (lib. I) und dann in seinem Leben (lib. III) betrachten. Nur werden wir hier und da einige Kapitel umsetzen müssen, wo dies eine zusammenhängende Darstellung erheischt. Demnach besprechen wir im ersten Teile die Entstehung der staatlichen Gesellschaft nebst ihrem Oberhaupte und den Gesetzen, den Staatszweck, die Staatsverfassung, und zwar die beste unter allen Staatsformen, die erbliche, durch den gesamten Staatswillen und die Gesetze beschränkte Monarchie, im Gegensatz zu der den gesamten Staatswillen und die Gesetze nicht beachtenden und deshalb auch nicht zu duldenden, sondern auf jede Weise zu beseitigenden Tyrannei. Der zweite Teil wird uns zeigen, wie der König nach den verschiedenen Funktionen und Bedürfnissen des Staatslebens und den ihnen entsprechenden Regierungsrechten des Regenten seine Amts-, Ehren-, Militär-, Finanz- und Wirtschafts-, Justiz-, Polizei- und Religionshoheit zum Besten des Staates zweckmäßig ausüben soll.

I. a) Die Entstehung des Staates.

§ 3. Naturzustand und Ursprung der Gesellschaft.

Da der Staat nicht als etwas Fertiges und Abgeschlossenes vor uns steht, sondern, wie überhaupt alles in der Welt, den Naturgesetzen gemäß in einer fortwährenden Entwicklung und Fortbildung begriffen ist, so entsteht vor allem die Frage, welches die ursprüngliche Form des Staates, und welchen Bedingungen und Ursachen seine Entstehung und Fortentwicklung zuzuschreiben ist. Die Geschichte kann uns keine sichere Auskunft darüber geben; denn die Entstehung der Staaten ist weit älter als die Geschichtschreibung, und die Staaten, deren Bildung wir in der Geschichte verfolgen können, sind keineswegs für ursprüngliche Formen zu halten. Deshalb hat man von jeher seine Zuflucht zu Konjekturen und Hypothesen genommen. Mariana folgt der schon im Altertum geläufigen Annahme eines Naturzustandes, und zwar so, daß er sowohl den Zustand eines friedlichen und glückseligen Daseins, als auch ein bellum omnium contra omnes der Ent-

stehung des Staates vorangehen läßt. In jenem Zustande lebten die Menschen nach Art der Tiere, einzeln schweifend, nur für Selbsterhaltung und Fortpflanzung des Geschlechtes sorgend, ohne feste Wohnsitze, ohne Gesetze, ohne Obrigkeit, ohne Eigentum. in voller Gleichheit und Freiheit, in Unschuld und Frieden, in Überfluß und Genuß der einfachsten Lebensmittel. Die einzige Autorität, die es gab, war die des Älteren in jeder Familie, insofern man instinktmäßig demjenigen die höchste Ehre übertrug, den man durch des Alters Vorrecht über die anderen gestellt sah. Mit dem Zuwachs an Zahl und Nachkommenschaft begann eine Art von noch rohem und ungestaltetem Volke sich zu bilden. Nach dem Tode des Oberhauptes, sei es Vaters oder Großvaters, zerstreuten sich die Söhne und Enkel nach Nomadenart in viele Familien und bildeten so aus einem Gau mehrere Gaue. Ihre Nahrung bestand aus wilden Baumfrüchten, Beeren, aus der Milch der Herden, ihre Kleidung aus Tierfellen. Unter ländlichen Festen, Spielen mit Altersgenossen und vertraulichen Reden brachten sie ihre Zeit zu. Kein Betrug, keine Lüge, keine Schmeichelei, kein Ehrgeiz, kein Kriegslärm störte ihr ruhiges Leben. Die Habgier hatte noch nicht die göttlichen Gaben an sich gerissen und zu Eigenem gemacht.[6]) Diesem friedlichen und harmlosen Dasein

[6]) De Reg. I, 1, S. 12 f.: Solivagi initio homines incertis sedibus ferarum ritu pererrabant, uni sustentandae vitae curae, et secundum eam, uni procreandae educandaeque prolis libidini serviebant. Nullo jure devincti, nullius rectoris imperio tenebantur, nisi quatenus naturae instinctu et impulsu in quaque familia ei honor deferebatur maximus, quem aetatis praerogativa caeteris videbant esse praelatum. Et cum numero augebatur et sobole, quandam popul formam rudem quamvis et incompositam repraesentare videbatur. Sublato rectore, parente aut avo, filii nepotesque in multas familias mapalium instar dissipati, ex uno pago plures pagos effecere. Ratio vivendi quieta erat, nullaque collicitudine gravis. Parvo contenti, pomis agrestibus arborum, baccis sponte natis lacteque pecoris famem, sitim, si admoneret, aqua profluenti sedare soliti erant, pellibus animantium adversus frigoris et aestus injurias se munire, sub frondosa arbore jucundos captare somnos, instruere agrestia convivia, ludere cum aequalibus, sermones familiares miscere. Nullus locus fraudi, nulla mendacia, nulli potentiores, quorum salutare limina, quibus assentari opus haberent; nulli ambitus, nulli bellici fragores quietam vitam eorum hominum sollicitabant. Nondum rapida et furiens avaritia divina beneficia interceperat sibique omnia vindicarat. Vgl. Plato Politicus.

folgte der ganz entgegengesetzte Zustand des Haders und Krieges aller gegen alle. Wie wilde und einsam lebende Tiere, welche die einen in Schrecken setzen, und vor den anderen selbst in Schrecken geraten, so wüteten die Menschen, je nachdem sie ihrer Kraft vertrauten, ohne Widerstand gegen Leben und Habe der Schwächeren, und verbunden mit anderen überfielen sie rottenweis Felder, Herden und Wohnungen, schleppten alles fort, und wenn jemand zu widerstehen sich anschickte, schonten sie auch des Lebens nicht. Es wurde überall Raub, Plünderung und Mord ungestraft ausgeübt; Unschuld und Schwäche war nirgends in Sicherheit.[7]) Den Grund dieses Übergangs glaubt Mariana in der körperlichen Schwäche und den vielen Bedürfnissen des Menschen zu finden.[8]) Obgleich er vergißt, ausdrücklich zu erklären, wie die Schwäche und die Bedürfnisse der Menschen dieselben gegeneinander hetzten, so scheint seine Meinung etwa die zu sein: da die Menschen allerlei Gefahren ausgesetzt waren, und dabei keine Mittel dagegen hatten, so suchten die einen, sobald sie die anderen etwas zu ihrer Verteidigung und Erhaltung besitzen sahen, es ihnen zu entreißen. Aus derselben Schwäche und denselben Bedürfnissen der Menschen erklärt Mariana den Ursprung der staatlichen Gesellschaft. Während nämlich Gott die Tiere mit allen ihrer Natur entsprechenden und zu ihrer Existenz nötigen Waffen und Eigenschaften ausgerüstet hat, vermöge deren sie instinktmäßig aller Gefahr zu entgehen und alles zu ihrer Erhaltung Dienliches zu suchen wissen, wird der Mensch nackt und unbewehrt geboren, und erst durch die Erfahrung muß er lernen, die Gefahren von sich abzuwehren, sein

[7]) Ebendaselbst S. 16: ipsi homines, ut quisque maxime viribus fidebat, bestiae instar ferocis et solitariae, terrentis alias, alias timentis, in tenuiorum fortunas et vitam nullo prohibente grassabantur: praesertim cumaliis inita societate multorum manus in agros; pecora et villas irruebant, agentes ferentesque omnia, si quis resistere pararet, in vitam etiam saevientes: miserabilis rerum facies. Ubique latrocinia, direptiones caedesque impune exercebantur, nullus innocentiae tutus locus, nullus tenuitati.

[8]) Ebendaselbst S. 13: quibus bonis de felicitate cum coelestibus certare potuissent, illisque convitium facere, nisi multarum rerum indigentia premeret imbecillitasque corporis externis injuriis opportunos faceret.

Nahrung zu bereiten und sein Leben zu verschönern.[9]) Allein dies alles ist keine Ungunst der Natur gegen den Menschen, kein Mangel an göttlicher Fürsorge; es ist im Gegenteil ein Beweis der göttlichen Weisheit.[10]) Da nämlich nichts höher steht, als die gegenseitige Liebe, und diese nicht möglich ist, solange die Menschen nicht in Gesellschaft miteinander leben, so hat Gott nicht allein die Sprachfähigkeit den Menschen verliehen, damit sie miteinander gesellschaftlich leben **können**, sondern er hat sie auch ganz schwach und bedürftig geschaffen, damit sie, in ihrer Not gegenseitiger Hilfe bedürfend, in Gesellschaft miteinander leben **wollen**.[11]) So sind nach Mariana die Sprachfähigkeit, die Schwäche und die Bedürftigkeit der Menschen die Grundbedingung und der Beweggrund zur Vereinigung, zum gesellschaftlichen Leben, worin nicht

[9]) Ebendaselbst S. 14 f.: qui caeteris animantibus cibos et tegumenta dedit atque adversus externam vim alia cornibus, dentibus, unguibus armavit, aliis, ut se periculo eriperent, pedum velocitatem largitus est: solum hominem nudum et inermem, quasi ex naufragio rebus omnibus amissis, in hujus vitae aerumnas ejecit: qui neque materna ubera appetere, neque injuriam temporis ferre, neque movere se loco, ubi effusus est, pedibus possit . . . . His initiis reliqua vita consentanea est multis rebus indigens, quas neque unus homo sibi, neque pauci praestare possint. Quod enim artificum etc.

[10]) Ebendaselbst S. 17: Inepte natura a quibusdam accusatur quasi noverca humani generis, non mater . . . Ineptius alii neque sine impietatis nota divinam providentiam accusant, quasi omnia temere, nulloque rectore in terris circumferantur, vel eo argumento, quod animal nobilissimum miserrimam vitam agat, praesidiis omnibus et ornamentis careat. In quo enim illi naturam vituperant divinamque providentiam sugillant, in eo ejus vis et divinitas mirabilius apparet. Si enim homo etc. (vgl. III, 12 S. 311).

[11]) Ebendaselbst I, 1, S. 14: Parens humani generis et sator deus, cum mutua inter homines caritate et amicitia nihil praestantius esse cerneret, neque ali posse excitarique mutuum inter homines amorem liceret, nisi in unum locum et sub iisdem legibus multitudine hominum sociata: quibus sermonis facultatem dederat, ut congregari possent, animi sensus et consilia aperire invicem, quod ipsum amoris magnum incitamentum est, eosdem ut vellent ac vero necessario facerent, multarum rerum indigos, multis periculis malisque obnoxios procreavit, quibus supplendis et procurandis multorum vires et industria sudaret. Und etwas weiter S. 15: quid alia magno numero commemorem? cum iis quae dicta sunt, competenter sit demonstratum, egere hominem alieno praesidio et opibus, neque suis viribus posse vitae omnia subsidia parare, ne exiquam quidem eorum partem.

bloß die Gefahren mit vereinigten Kräften leichter abgewendet werden, nicht bloß die vielseitige und langjährige Erfahrung die Lebensmittel leichter verschafft und das Leben verschönert, sondern auch die gesellschaftlichen Tugenden ausgeübt werden können, wie wir es weiter näher betrachten werden.

§ 4. Ursprung der fürstlichen Gewalt und der Gesetze.

Aus denselben Ursachen leitet Mariana auch den Ursprung der fürstlichen Gewalt ab. Als nämlich die Stärkeren, von ihren Bedürfnissen bedrängt, ihrerseits die Schwächeren bedrängten, wurden diese gezwungen, den Mangel an Stärke durch größere Zahl ersetzend, sich gegenseitig zu verbinden, und um die Bedrängenden mit Erfolg zu bekämpfen, wählten sie zu ihrem Leiter irgendeinen aus ihrer Mitte, der sich durch besondere Eigenschaften, durch Gerechtigkeit und Treue auszeichnete, und übertrugen ihm die Oberleitung nicht allein in äußeren Kämpfen, sondern auch in inneren Streitigkeiten. Anfangs war er natürlich nichts anderes, als ein primus inter pares.[12]) Auch hatte anfänglich jede Stadt und jede Volksmenge ihr eigenes Oberhaupt, weil man noch nicht, wie es in späterer Zeit der Fall war, aus Herrschsucht und Ehrgeiz, oder auch durch Ungerechtigkeit gereizt, nach Eroberungen trachtete, sondern nur das eigene Gebiet zu bewahren bemüht war.[13]) Was die Gesetze und die damit verbundenen Strafen

[12]) Ebendaselbst S. 16: Cum vita omnis externis injuriis esset infesta, ac ne ipsi quidem consaguinei inter se et necessarii a mutuis caedibus temperarent manus, qui a potentioribus premebantur, mutuo se cum aliis societatis foedere constringere et ad unum aliquem, justitia fideque praestantem, respicere coeperunt, cujus praesidio domesticas externasque injurias prohiberent, aequitate constituenda summos cum infimis atque cum his medios aequali devinctos jure retinerent. Hinc urbani coetus primum regiaque majestas orta est, quae non divitiis et ambitu, sed moderatione, innocentia perspectaque virtute olim obtinebuntur. Vgl. ebendaselbst 2, S. 18: Adjuncta est regia majestas quasi multitudinis custos, uno praelato, de quo magna erat suscepta animis opinio probitatis et prudentiae. quae nullo principali apparatu terrebat, nullis initio legibus septa erat; aequali jure cum caeteris viventem rectorem civium benevolentia adversus pericula muniebat (vgl. 1, 5, S. 44).

[13]) Ebendaselbst 1, 2, S. 19. Reges tuendis finibus magis quam proferendis intenti, cuique urbi aut populo suus, tot numero censebantur, quantus

betrifft, so nimmt Mariana eine doppelte Veranlassung dazu an. Einmal nämlich habe man angefangen, kein rechtes Vertrauen auf die Unparteilichkeit des Fürsten zu haben, dem ja auch ohnedem unmöglich wäre, von jeder Leidenschaft, von Zorn und Haß ganz frei zu sein, und aller Ansprüche zu befriedigen. Diesem Übelstand sei nun durch die Gesetze abgeholfen worden, welche, als Vernunft ohne Leidenschaften, als ein Ausfluß des göttlichen Geistes, unparteiisch, immer dasselbe, allen ohne Unterschied, auf eine und dieselbe Weise gebieten oder verbieten.[14]) Die andere Veranlassung ist, daß man die überaus zunehmende Schlechtigkeit der Menschen (hominum exaggerata malitia) durch die Strenge der Gesetze und die Furcht vor den Strafen bändigen wollte. Auch war, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Zahl der Gesetze anfänglich sehr gering, wie ihre Form sehr einfach und allgemeinverständlich; ihre Zunahme hielt gleichen Schritt mit der zunehmenden Bosheit. Ebenso waren die Strafen nach Mariana im Anfang nicht streng: erst dann, als die Erfahrung zeigte, daß der Reiz der Lust und des Vorteils viel stärker war als die in Aussicht stehenden Strafen, erst dann schärfte man dieselben immer mehr, bis zur Todesstrafe, ja sogar bis zu den ausgesuchtesten Martern.[15]) Diese Ableitung der Strafgesetze berechtigt uns nicht zum Schlusse, daß wir es hier mit einer der Abschreckungstheorie verwandten Auffassung zu tun haben. Viel-

---

erat numerus civitatum . . . . Progrediente vero tempore, sive plura habendi cupiditate impulsi, sive laudis et gloriae ambitione incitati, nonnunquam etiam injuriis lacessiti, gentes liberas subjugare, cupiditatem imperandi causam belli habere, reges caeteros ditionibus pellere, et in omnium fortunis soli coeperunt dominari etc. (Vgl. Sallust de conjuratione Catilinae, cap. 2).

[14]) De Reg. I, 2, S. 18: Scribendi leges duplex causa extitit. Principis aequitate in suspicionem vocata, quia unus vir non praestabat, ut pari studio omnes complecteretur, ira odioque vacaret, leges sunt promulgatae, quae cum omnibus semper atque una voce loquerentur. Est enim lex ratio omni perturbatione vacua a mente divina hausta, honesta et salutaria praescribens, prohibensque contraria.

[15]) Ebendaselbst: Deinde hominum exaggerata malitia armis satellitum et majestate deterrita, severitate legum metuque judiciorum illigata est, ut dum singuli metuebant supplicia, sese facilius universi a flagitio continerent. Illud etiam fit verisimile, leges initio paucissimas extitisse, easque paucis et

mehr müssen wir, wie sonst bei Mariana, so auch hier annehmen, daß Not und Selbstverteidigung, als ganz materielle Veranlassung nicht den einzigen Zweck der Strafgesetze ausmacht, sondern zugleich zur Erreichung eines höheren, ideellen Ziels, zur Genugtuung der verletzten göttlichen Gerechtigkeit dient. Zu dieser Annahme sind wir um so mehr berechtigt, als Mariana im dritten Buch, die Justizhoheit des Königs besprechend, wiederholt und ausdrücklich sagt und durch verschiedene Beispiele zu beweisen sucht, daß kein Verbrechen ungeahndet bleiben muß, damit nicht Gott, erbittert darauf, mit allerlei Plagen den Staat heimsuche (III, 11, S. 298—303 und S. 306).

§ 5. b) Der Zweck des Staates.

Marianas Ansicht vom Staatszwecke ist schon der Hauptsache nach in dem Vorangehenden enthalten. Er ging von dem Zustande eines einfachen, friedlichen und glückseligen Lebens aus, um daraus mittels der Schwäche und Bedürftigkeit des Menschen zuerst den schrecklichen Zustand des Krieges aller gegen alle, und dann aus diesem Zustande wiederum die allmählige Entwickelung eines wohlgeordneten, friedlichen, gesellschaftlichen Lebens mit den dazu gehörigen staatlichen Institutionen abzuleiten. Demnach ist der allernächste Zweck der Vereinigung der Menschen zu einem geordneten Leben die Sicherung des physischen Daseins gegen innere und äußere Feinde durch Verhinderung jenes wilden Zustandes der gegenseitigen Bekriegung. Der ursprüngliche Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Lebens ist nämlich zugleich sein nächster Zielpunkt, mit dem einzigen Unterschied, daß was im Anfang nur ein naturwüchsiger und unbewußter Zustand war, ein

---

apertis verbis nulla explicatione eguisse. Legum multitudinem tempus et malitia invexit tantum, ut jam non minus legibus, quam vitiis laboremus: legulejorum stabulis repurgandis nullius Herculis vires et industria sufficiant Neque nimis aspera supplicia initio sceleri fuisse a legibus statuta credendum est, sed cum usus declararet majorem vim habere spem utilitatis voluptatisque libidinem ad cupiditatem inflammandam, quam poenae metum ad extinguendum, addebant semper aliquid ad severitatem, donec ad mortem perventum est. Quam ipsam, quia quidam . . . . prae voluptate contemnebant, majoribus exquisitisque tormentis ad terrorem incutiendum illam armarunt.

mit Bewußtsein erstrebter und geordneter werden muß. Der Kriegszustand ist nur ein Übergangspunkt gewesen, welcher, wie die Verirrungen im Leben eines bekehrten Sünders, dazu beigetragen hat, jenen besseren Zustand herbeizuführen. Die Verwandtschaft der Marianaschen Auffassung mit der Hobbesischen ist kaum zu leugnen; nur fällt der Marianasche Ausgangspunkt bei Hobbes weg, und der Kriegszustand, welcher bei Mariana ein Übergangspunkt war, wird bei ihm, gemäß seiner Ansicht von dem selbstsüchtigen Charakter des Naturmenschen, zum Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Lebens. Ein weiterer Unterschied ist, daß Hobbes, seinen Grundsatz streng ausführend, nur einen einzigen Staatszweck, den des Friedens, kennt, während Mariana dem Staate andere nicht minder wichtige Zwecke zuschreibt: der eine ist die Erleichterung und Verschönerung des physischen Daseins, der andere dagegen höherer und moralischer Art, ein göttliches Hauptziel, bestehend in der Ausübung und Entwicklung der sozialen Tugenden, der gegenseitigen Achtung, der Ordnung, der Treue, der Humanität. Deshalb hat Gott die Menschen schwach und bedürftig geschaffen, um sie dadurch zum geselligen Leben zu nötigen, worin allein die Tugend der gegenseitigen Liebe und Freundschaft ausgeübt werden kann. Wegen dieser Zwecke sowie wegen der Zuträglichkeit der politischen Einrichtungen, wodurch die Schlechtigkeit im Zaum gehalten und zu einem guten und glücklichen Leben, zum bene beateque vivere, der Weg gebahnt wird, schätzt Mariana den Staat hoch und preist ihn als ein göttliches Gut.[16]) Er erkennt dem Staate einen göttlichen Ur-

[16]) De Reg. I, 1, S. 17: si homo haberet ad propulsanda pericula vires roburque, neque alienis opibus indigeret, quae societas esset? quae reverentia inter homines? quis ordo? quae fides? quae humanitas? Et cum homine per disciplinam castigato revocatoque ad modestiam, constricto legibus et majori potestate nihil praestantius sit, nihil amabilius, quid eodem soluto legibus et judiciorum timore immanius efferatiusque esset? quae bestia tantas strages daret? cum sit saevissima injustitia tenens arma. Ita ex imbecillitate societas inter homines, divinum bonum, humanitas legesque sanctissimae natae sunt. quibus vita communis securior facta est et ornatior etc. Ebendas. S. 16: ex multarum rerum indigentia, ex metu et conscientia fragilitatis, jura humanitatis, per quam homines sumus, et civilis societas, qua bene beateque vivitur, nata sunt (vgl. I, 2, S. 18. III, 12, S. 308f.).

sprung zu; dieser aber ist kein unmittelbarer, sondern ein mittelbarer, indem die Bedingungen dazu, die Sprachfähigkeit, Schwäche und Hilfsbedürftigkeit, zwar von Gott herrühren, allein die Bildung und Entwicklung des Staates selbst von rein menschlicher Art ist. Und eben weil jene Bedingungen angeborene Eigenschaften des Menschen sind, ist ihm der Mensch in diesem Sinne von Natur ein geselliges Wesen: Homo natura est animal sociabile.[17])

c) Die Verfassung des Staates.

§ 6. Die Monarchie als die beste Staatsform.

Bei der Besprechung der verschiedenen Staatsformen folgt Mariana der aristotelischen Einteilung, indem er sechs Staatsformen, drei rechtmäßige und drei Ausartungen derselben, annimmt, die Monarchie (regia potestas) mit ihrer Ausartung, der Tyrannei, die Aristokratie (optimatum, sc. principatus) mit ihrer Ausartung, der Oligarchie (paucorum principatus), und die Republik (respublica proprio nomine) mit ihrer Ausartung der Ochlokratie (popularis principatus, democratia).[18]) Unter diesen Staatsformen hält er die Tyrannei für die letzte und schlechteste, wie die Monarchie für die ursprünglichste und beste. Die Ursprünglichkeit derselben geht hervor aus seinen Erörterungen über die Entstehung der fürstlichen Gewalt, worauf er auch hinweist;[19]) daß sie auch die beste ist, dafür bringt er verschiedene Gründe vor, ohne jedoch die Gegengründe zu ignorieren oder ihre Bedeutung zu verkennen. Auch ist er kein engherziger Gegner der anderen Staatsformen: er gibt vielmehr zu, daß dem Charakter eines Volkes und den verschiedenen Zeiten nach andere Staatsformen zuträglicher sein können.[20]) Ferner leugnet er nicht, daß

---

[17]) Ebend. I, 1, S. 12.

[18]) Nur der Unterschied der Monarchie und der Tyrannis behandelt Mariana eingehend; die anderen Formen werden nur beiläufig berührt (I, 5, S. 13 ff).

[19]) Ebend. I, 2, S. 20.

[20]) Ebend. S. 25: quod in aliis rerum generibus contingit ... idem in reipublicae forma contingere arbitror, ut quae praestantissima sit, eam non omnium populorum mores et instituta recipiant (vergl. Ebend. I, 3, S. 28).

die Alleinherrschaft ihre schwachen Seiten hat, daß sie unter anderem der Gefahr ausgesetzt ist, in Tyrannei auszuarten; er bemerkt aber dagegen, daß auch die anderen Staatsformen nicht frei von Schattenseiten und Gefahren sind, und daß man von zwei Übeln das kleinere wählen muß.[21] Wenn wir aber die Gründe für die Monarchie mit den Gegengründen vergleichen, so befremdet es uns bis auf einen gewissen Grad, daß Mariana die Schwäche der ersteren den anderen gegenüber nicht einsieht.[22] Wir müssen jedoch bedenken, daß einer von den Hauptbeweisen

[21]) Ebendas. S. 25: quem (unius principatum) ego quidem non negabo magnis periculis esse obnoxium, saepe etiam degenerare in tyrannidem; sed ea incommoda majoribus bonis video compensari. Neque alios principatus suis vitiis carere et periculis multo gravioribus quisquam negabit, et ut sunt res humanae fluxae inconstantesque, prudentis viri partes sunt, non omnia incommoda, sed majora vitare, persequi quae majorie opportunitates afferre videantur.

[22]) Wir geben hier eine gedrängte Übersicht der Gründe, welche in unserer Schrift für und gegen die Alleinherrschaft geltend gemacht werden. Die dafür sprechenden sind: a) das monarchische System entspricht am meisten den Naturgesetzen, wonach sowohl das Weltall als seine Teile monarchisch regiert werden, z. B. die Welt von einem Gott, die Glieder der Tiere vom Herzen, die Bienen von einer Königin, auch in einer musikalischen Harmonie beziehen sich die übrigen Töne auf einen Hauptton etc. — b) zur Erhaltung des Friedens und der Ruhe unter den Bürgern, was den größten Einfluß auf das allgemeine Wohl hat, ist die Monarchie viel zuträglicher als die Polyarchie, weil bekanntermaßen die Vielen mehr Zeit brauchen um ihre eigenen Zwistigkeiten als die der Bürger zu schlichten. — c) Gewalt ohne entsprechende Macht bedeutet Nichts; die Macht aber ist wirksamer in einem konzentriert, als an Viele verteilt. — d) die Zahl der Schlechten in einem Volke ist größer als die der Guten; wenn nun Viele sich an der Gewalt beteiligen, so wird in den Beratungen und Beschlußnahmen die „nichtswürdige Mehrheit den Sieg über die verständigere Minderheit davontragen, was in der Monarchie nicht der Fall ist. — e) die monarchische Staatsform ist die beste, weil die ihr entgegengesetzte, die Tyrannei, die allerschlechteste ist. — Die Gegengründe sind: α) Die der öffentichen Wohlfahrt und einer gesegneten Regierung unentbehrlichen Eigenschaften prudentia et probitas sind leichter bei mehreren, als bei einem einzigen zu finden, indem jene sich gegenseitig zu höherer Vollkommenheit ergänzen; ein einziger kann jene Eigenschaften nicht besitzen, um so weniger, als ein Monarch, welcher in seinem Palaste eingeschlossen und mit einer ruchlosen Schar von Höflingen und Schmeichlern umgeben ist, nicht seiner eigenen, sondern fremder Augen und Ohren sich bedient. — β) Die das richtige Urteil erschwerenden und fast unmöglich

für die Alleinherrschaft sich auf die Erhaltung des Friedens und der Ruhe unter den Bürgern und auf die damit zusammenhängende öffentliche Wohlfahrt (felicitas, salus publica), bezieht, d. h. auf einen den beständigen Refrain unseres Werkes bildenden Punkt, wonach Mariana in erster und letzter Instanz alle Fragen entscheidet und vermöge dessen er bei widersprechenden Anschauungen, oder bei widerstreitenden historischen Erscheinungen sich zu helfen und seiner Lehre die gehörige Einheit zu verleihen weiß.[23]) Wir dürfen ferner nicht übersehen, daß die gegen das monarchische System vorgebrachten Beweise nur der absoluten Monarchie gelten, während Mariana nicht jeder beliebigen Alleinherrschaft den Vorzug gibt, sondern nur einer solchen Monarchie, worin entweder der Regent das ganze Volk, die ganze Bürgerschaft insgesamt an allen Eigenschaften allein übertrifft, was auch Aristoteles' Ansicht ist,[24]) oder die königliche Gewalt durch die Gesetze und die

---

machenden Leidenschaften des Menschen können leichter einen einzigen, als Viele zugleich verderben. — γ) Bei den anderen Staatsformen können die Fehler der Einen von den Andern gutgemacht werden, während dies in der Monarchie unmöglich der Fall sein kann, denn es wäre gewagt und töricht, die Fehler eines durch Schmeicheleien verwöhnten, über Leben und Tod absolut verfügenden Monarchen, tadeln oder berichtigen zu wollen. — δ) Die von den Gesetzen beschränkte Gewalt ist unstreitig die beste, während die von solchen Beschränkungen freie, absolute Gewalt, wie z. B. die Tyrannei, die allerschlimmste ist; es ist aber sehr schwer, den Gesetzen einen Fürsten zu unterwerfen, in dessen Hand die höchste Gewalt und die gesamte Macht steht. — ε) Es ist unerträglich diejenige Magistratur, von welcher die Lebensinteressen des ganzen Staates abhängen, einem einzigen zu übertragen während alle anderen Magistraturen unter mehreren verteilt sind (vergl. I, 2, S. 20—3, S. 28).

[23]) Ebendas. S. 25: ac praesertim concordia inter cives retinenda (sine qua quid esset respublica?) aptissimum esse unius principatum nemo dubitabit Qua conservanda alia mala et pericula dissimulari satius arbitror. Quidenim pace praestantius, per quam civitates ornantur, illustrantur, fortunae publicae et privatae stant? Quid bello etc. (vergl. Ebendas. S. 21. I, 1, S. 37. III, 17, S. 352 f.).

[24]) Ebendas. I, 3, S. 27: unius principatum ... caeteris omnibus praestare explicatum est, ejus praesertim, qui cives omnes prudentiae, probitatis et justitiae opibus unus superet, nulli cedat, quem subditi quasi de caelo dilapsum hominem supra conditionem mortalem intueantur, admirenturque. Vergl. I, 2, S. 24: Aristoteles certe, cum regium etc.

Aristokratie beschränkt wird, was Marianas Lieblingsidee bildet.[25]) Ehe wir aber zur Besprechung derselben übergehen, müssen wir seine Ansichten von einer anderen mit der Monarchie zusammenhängenden Frage durchgehen, wir meinen die Frage nach der

§ 7. Thronfolge.

Diese Frage wird von Mariana zugunsten der Erbmonarchie beantwortet. Zwar gibt er zu, daß die Wahlmonarchie die ursprüngliche ist: daß die Gefahr nahe liege, eine langdauernde Monarchie könne nach einigen Sukzessionen in Tyrannei ausarten: daß der blinde Zufall, welcher in der Erbmonarchie über alles entscheidet, gewöhnlich den Staat ins Verderben stürze, indem die höchste Gewalt, die man ursprünglich dem ausgezeichnetsten unter Allen anzuvertrauen pflegte, um der Frauenzimmer nicht zu erwähnen, solchen jungen Leuten in die Hände kommen könne, welche entweder die Nachsicht der Eltern und die Genüsse des Palastes verdorben haben, oder bei denen die väterlichen Tugenden, den Naturgesetzen gemäß, allmählich nach einigen Generationen verschwinden, wie es die Erfahrung zeige: trotz dieser Nachteile trägt er kein Bedenken, der Erbmonarchie den Vorzug zu geben, sowohl wegen sonstiger Vorteile derselben, als auch wegen der vielen Gefahren der Wahlmonarchie.[26]) Auch hier nämlich ist nach Mariana nicht ausgemacht, daß die Wahl immer den Würdigen erheben wird. Fürs erste können die Wähler sehr leicht irren; erst die Höhe der Macht bringe die verkehrte Natur zum Vorschein, welche früher in der Niedrigkeit des Privatlebens verdeckt war. Auch ändern die Eigenschaften sich gewöhnlich mit der Änderung des Standes. Vollends werden die Wähler nicht immer von dem allgemeinen

[25]) Ebendas. S. 26 f.: Verum ita unius principatum praeferendum judicamus, si optimos quosque cives in consilium adhibeat, atque senatu convocato ex eorum sententia res publicas et privatas administret; sic enim privatis affectibus medebitur et imprudentiae, sic cum regia majestate conjunget optimates ... sic civitate universa aut provincia cursum tenente optatum felicitatis portum occupabit. Rege privatis affectibus serviente, aut ex suo aulicorum que judicio subditos gubernante res publicas aut privatas, nulla pestis gravior excogitari potest (vergl. I, 5, S. 47).

[26]) I, 3, S. 28—33.

Wohl, sondern oft von eigenen Interessen und Neigungen geleitet und bestimmt. Und da die Zahl der Schlechten im Volke größer ist als die der Guten, so sei es vorauszusehen, daß jene über diese bei der Wahl die Oberhand behalten werden, ein Umstand, woraus sich erklären lasse, warum die Wahlmonarchen nicht immer besser gewesen seien als die Erbmonarchen.[27]) Er glaubt dagegen, man könne, falls die Fürstenkinder die guten Eigenschaften ihrer Eltern nicht erben würden, diesem Übelstande durch eine frühzeitige und sorgfältige Erziehung abhelfen. Bleibt aber auch die Erziehung erfolglos, dann braucht man nach ihm die Laster des Regenten nur so lange zu übersehen, als sie sich auf sein Privatleben beschränken und den Staat oder die Religion nicht in Gefahr bringen; im entgegengesetzten Falle ist er abzusetzen und durch einen anderen zu ersetzen.[28]) Die positiven Gründe, welche Mariana besonders zur Erbmonarchie bestimmen, sind die folgenden: 1. Die Abstammung von königlichen Ahnen flöße sowohl den Bürgern als den Fremden eine gewisse Ehrfurcht ein, und diese könne nach außen wie nach innen einen großen Einfluß auf den Frieden und das Wohl des ganzen Staates ausüben.[29]) — 2. In

[27]) Ebendas. S. 29f.: ex privatis factos principes superbos atque arrogantes evadere, uti videmus pauperibus contingere, cum repente facti sunt divites, honores adepti sunt, graves intolerandosque existere: in magistratu omniumque rerum licentia mores commutari aut apparere indolem vitiorum, naturae perversitatem, quae privatae fortunae humilitate tegebatur, non secus ac quassati vasis vitium humore infuso perspicitur. Novo principe designando . . . improbos vincere, quorum est in omni multitudine semper numerus major.

[28]) Ebendas. S. 34: vitia principis praesertim in tenera aetate, recta institutione castigari possunt . . . quod si secus contingat . . . dissimulandum censeo quatenus salus publica patiatur, privatimque corruptis moribus princeps contingat: alioquin, si rempublicam in periculum vocat, si patriae religionis contemptor existit, neque medicinam ullam recipit, abdicandum judico aliumque substituendum.

[29]) Ebendas. S. 30f.: constat reverentiam exhiberi majorem eis, qui ex regibus avis atque atavis nati sunt, non a civibus modo, sed ab externis, ipsisque publicis hostibus. Imperii majestas quid aliud quam salutis tutela, reipublicae salus est? . . . Nobilitas instar lucis est, multitudinis, sed et procerum oculos perstringentis fraenantisque temeritatem. Et est natura datum, ut res communes et imperia magis opinione hominum, quam rebus ipsis guber- nentur. Pereunte obsequio imperium etiam intercidit; feruntque aequiori homines animo quem princeps infeliciter genuit, quam qui electus est non male.

der Erbmonarchie bekomme der stetige Staat gewissermaßen auch stetige Oberhäupter, infolgedessen stürmisches Interregnum, Zerwürfnisse und Kämpfe umgangen werden, welche ohne Erblichkeit des Thrones unvermeidlich seien.[30]) 3. Wer endlich die Aussicht hat, seine Herrschaft auf seine Nachkommen zu vererben, der betrachtet die Staatsinteressen als eigene und verwalte die allgemeinen Angelegenheiten mit viel größerer Sorgfalt, als ein solcher, der nicht einmal wisse, ob seine Nachfolger seine Unternehmungen fortsetzen werden.[31]).

§ 8. Erbrecht.

Was das Erbrecht anbelangt, so betrachtet Mariana die Sache vom öffentlichen Standpunkt aus, indem er die Sukzession nicht als ein privatrechtliches Verhältnis von der Willensbestimmung der regierenden Fürsten abhängig macht, sondern meint, man müsse dieselbe im Interesse des Staates, zur Vermeidung der verderblichen Streitigkeiten und Kämpfe darüber, durch solche Verordnungen feststellen, welche als Staatsgesetze und nicht als Fürstenwille, nur vom Staat selbst, resp. von seiner Repräsentation, geändert werden können.[32]) In der Sukzessionsordnung folgt Mariana dem Majorat, resp.

[30]) Ebendas. S. 31: Principatu facto haereditario, perpetui quodammodo principes perpetuae reipublicae dantur, quod saluberrimum est; sic enim interregni turbulentae tempestates motusque graves quasi principatu continuato ... vitantur, quas existere necesse est sublata in principatu haereditate (Vgl. ebendas. S. 34).

[31]) Ebendas. S. 32: Demum res communes diligentius quasi propriae curantur ab eo, qui posteris relicturus est quam acceperit potestatem, negliguntur ab aliis, qui exiguo vitae incertoque tempore circumscriptum principatum habent. Praesertim cum quisque vereatur, ne successor ... ejus praeclara coepta consiiaque aut inchoata relinquat aut vertat in contrarium.

[32]) I, 3, S. 35f.: Neque uni tantum familiae principatum tribuendum censeo jure haereditario, sed etiam, cum multi filii principis extiterint, designandum lege, quis in defuncti patris locum et opes reponatur, ne ... studiis populi locus relinquatur unde publica tranquillitas perturbetur, cujus prima cura esse debet. Neque enim in principatu probamus quod Plato faciendum censuit in haereditate privata, ut caeteris exclusis uni filio relinqueretur universa, sed voluntate patris praelato ... Verum ex privatis haereditatibus nullum periculum imminet, ex principatu graves contentiones existere necesse est, nisi lege definita sit successio ... retinendam fore consuetudinem arbitror,

der Primogenitur und dem jus praelationis des männlichen Geschlechts vor dem weiblichen.[33]) Die Zulassung der Frauen zur Regierung, falls kein männlicher Erbe vorhanden ist, findet er mit einigen Vorteilen verbunden. Wenn man nämlich einen ausgezeichnetsten unter allen wähle und ihn mit der Thronerbin vermähle, so verbinde man die Erblichkeit mit der Wahl. Auch könne die Ehe der Thronerbin etwa mit einem kleinen Fürsten eines Fürstentums oder einer Provinz das Reich vergrößern, indem dadurch der kleinere dem größeren einverleibt werde,[34]) eine Beweisführung, wobei Mariana allzu leicht vergißt, wie den größeren, so auch den kleineren Staaten gegenüber den öffentlichen Standpunkt aufrecht zu halten. In betreff des Majorats erlaubt er zwar Ausnahmen, wenn z. B. der ältere Sohn unwürdig und unverbesserlich, oder auch der jüngere an Tüchtigkeit dem älteren weit überlegen ist, aber nur unter der Bedingung, daß die Sache nicht aus individuellen Zu- oder Abneigungen, sondern allein im Interesse des Staates ohne Kämpfe und Erschütterungen mit der Zustimmung des Volkes vorgenommen werde.[35]) Abgesehen von diesen Ausnahmen und dem Vorzug der Männer vor den Frauen ist dem Mariana die Majoratsordnung gleich der Primogeniturordnung und die Deszendenzlinie gleich der Primogeniturlinie (Parentel); denn die Frage, wer vorgeht,

neque pro regis arbitrio, successionem etiam inter filios mutandam videri. praesertim leges successionis mutare non ejus, sed reipublicae sit, quae imperium dedit eis legibus constrictum, ordinum consessu id faciat opus est. (Vgl. I, 4, S. 37f.).

33) Ebendas. S. 35.: Moribus nationum video susceptum, ut majores natu filii caeteris praeferantur, foeminis mares. (Vgl. I, 4, S. 38).

34) Ebendas. S. 37.: cum in Vasconibus item id videamus a primis temporibus susceptum, ut sexum in imperio non discernant, non putamus nostrum morem vituperari jure posse: et alioqui multas commoditates habet haereditatem cum electione conjungi, foeminae haeredi ex omnibus viro delecto, qui caeteris praestet. Imperia per conjugia impliticari, quod aliis provinciis non contingit. Hispanas res scimus in hanc imperii amplitudinem venisse non magis virtute, quam per varia principum conjugia junctis multis provinciis principatibusque. Zur Sache vgl. das Distichon über Österreich:

„Bella gerant alii, tu felix Austria nube,"
„Nam quae Mars aliis, dat tibi regna Venus." —

35) Ebendas. S. 35f.

wenn bei Lebzeiten des regierenden Vaters der Kronprinz sterben und Nachkommenschaft hinterlassen würde, ob der Enkel oder der nächstfolgende Sohn des noch regierenden Monarchen, scheint er mehr zugunsten des Enkels zu beantworten.[36]) Es versteht sich von selbst, daß, wenn der Kronprinz ohne Nachkommenschaft verstirbt, aber Brüder vorhanden sind, diese dem Vater nach dem Majorat, resp. auch nach dem jus praelationis der Männer vor den Frauen nachfolgen. Komplizierte Fälle treten erst dann ein, wenn keine Deszendenten, sondern nur Seitenverwandte (agnati) vorhanden sind. Wir können die eingehenden, mehr juristischen Erörterungen Marianas darüber übergehen und uns mit der Bemerkung begnügen, daß er bei der Behandlung dieser Frage die Berücksichtigung sowohl der bestehenden Gesetze und Sitten, als der Staatsinteressen zur Pflicht macht und nur diejenigen Kinder der Krone würdig erklärt, welche aus einer gesetzmäßigen Ehe geboren sind.[37])

§ 9. Volkssouveränetät.

Wenn wir nun zu der Frage nach dem Verhältnis des Monarchen zum Staate zurückkommen, so haben wir hier dreierlei zu untersuchen: erstens, ob die Macht des Königs größer ist als die des ganzen Staates (reipublicae an regis major potestas sit, lib. I, c. VIII), zweitens, ob der Regent unabhängig von den Gesetzen ist (princeps non est legibus solutus, lib. I, c. IX), und drittens, ob ein Tyrann zu beseitigen ist und wie (an tyrannum

[36]) I. 4, S. 38: Ubi superstite patre principe e pluribus filiis major natu decessit prole relicta, nepos avo defuncto, an ejus patruus praeferri debeat, dubitatum saepe est. Illustriaque in utramque partem exempla extant. Tum in Hispania tum in caeteris provinciis patrui nepotibus praetermissis regnum obtinuerunt: nonnumquam e contrario nepotes ad regnum vocati sunt decedentibus avis. Quod aequitati esse atque legibus magis consentaneum plerisque visum est, in aviti regni spem natos atque educatos non esse ea spe eoque jure spoliandos; acerbumque videri patris obitum nova cumulari calamitate filiorum.

[37]) I, 4, S, 40f.: Sint ex justis nuptiis modo justi filii, quorum honor principatusque disceptat, imperiique sanctitas ad conjugii sanctitatem adjungatur, in pari propinquitate eorum qui defuncti sceptra ambiunt, qui aetate, sexu, virtutibus praestantior est, ei regnum deferatur, nisi privatis provinciae legibus aut more secus sancitum sit, quibus standum putamus.

opprimere fas sit, lib. I. c. VI., an liceat tyrannum veneno occidere lib. I, c. VII). Schon die Art und Weise, wie Mariana den Ursprung des Staates und seines Oberhauptes besprach (§§ 3. 4), hat uns zur Entscheidung der ersten Frage vorbereitet: daß nämlich eine legitime fürstliche Gewalt ihren Ursprung von den Bürgern nimmt, daß mit Bewilligung derselben die ersten Könige in jedem Staate auf die oberste Stelle gesetzt wurden, und daß folglich die abgeleitete Gewalt der Fürsten unmöglich größer sein kann, als die ursprüngliche der Gesamtbürgerschaft.[38]) Mit anderen Worten ist Mariana ein Anhänger der Volkssouveränetät.[39]) Obwohl er ein großes Gewicht darauf legt[40]) und mit verschiedenen Beweisen die Gegengründe zu entkräften und seine eigene Ansicht zu begründen sucht, so können wir doch von dieser Beweisführung[41]) absehen und unsere Aufmerksamkeit darauf

[38]) I, 8. S. 69 ff: Quando regia potestas, si legitima est, a civibus ortum habet, iis concedentibus primi reges in quaque republica in rerum fastigio collocati sunt, eam legibus et sanctionibus circumscribent, ne sese nimia efferat, luxuriet in subditorum perniciem degeneretque in tyrannidem. Quod inter Graecos olim Lacedaemones fecerunt.... Neque fit verisimile sua se cives universos penitus auctoritate spoliare voluisse, transferre in alium sine exceptione, sine consilio rationeque, quod necesse non erat, effecisse, ut princeps, corruptioni obnoxius et pravitati, majorem universis haberet potestatem, foetus parente, rivus origine esset praestantior (vergl. I, 5, S. 44).

[39]) Es ist beachtenswert, daß Mariana sich für den ersten ausgibt, der diesen Weg einschlägt: I, 8, S. 68: Gravis disputatio sequitur multiplex, impedita, eo majoris laboris et molestiae, quod nullis vestigiis tritam ingredimur viam. Hatte er denn Bellarmins Werk: Disputationes de controversiis christianae fidei etc. nicht gelesen? Es erschien doch lange vor Marianas „de Rege et Regis institutione".

[40]) Ebend. S. 69: Nulla re gravius in rem publicam peccatur, quam augenda minuendave principis auctoritate.

[41]) Die Hauptpunkte dieser Argumentation mögen hier kurz erwähnt werden. Die Gegengründe sind: 1. Wäre die höchste Gewalt bei vielen oder bei den gesamten Bürgern, so wäre dies kein Königtum, sondern eine Volksregierung. 2. Man würde von der Entscheidung des Königs an den Staat appellieren können, was sowohl überhaupt als besonders für das Gerichtswesen sehr bedenklich und störend wäre. 3. Dem Könige könne nicht eine geringere Macht dem Staate gegenüber zustehen, als dem Familienvater seinem Hause, den Baronen ihren Untertanen, den Bischöfen ihren Diözesen gegenüber zusteht. 4. Wenn der Staat die höchste Gewalt ohne alle Ausnahme dem Fürsten übertragen könne, so dürfe man annehmen, daß er es

richten, in welchem Sinne und zu welchem Ende er die Volkssouveränetät verteidigt. Wenn wir Rankes Worte richtig verstehen,[42]) so haben wir es hier nicht sowohl mit der Souveränetät (potestas, auctoritas, suprema et maxima potestas oder auctoritas) einer organisierten Gesamtbürgerschaft, wie sie z. B. unmittelbar in Gemeinden versammelt oder mittelbar durch Repräsentanten ihren Willen ausspricht, sondern vielmehr mit einer Volkssouveränetät im Sinne der Rousseauschen Auffassung, mit der Souveränetät einer Summe oder einer Mehrheit von einzeln gedachten Individuen, einer unorganischen Masse zu tun. Allerdings hat sich Mariana nicht genau und eingehend darüber erklärt, wie seine Volkssouveränetät aufzufassen ist; ebenso wollen wir zugeben, daß sein Sprachgebrauch (multitudo, populus, universus populus, cives universi, universitas und insbesondere respublica, universa respublica), nicht entscheidend ist, obschon auch dieser nicht günstig für die Rankesche Ansicht klingt. Wir haben aber andere Gründe, welche dieser Ansicht durchaus widerstreiten. Die Beispiele, die er aus der Geschichte für Volks- oder Fürstensouveränetät anführt, und die Art und Weise, wie diese angeführt werden, zeigen zur Genüge, daß Mariana unter seiner respublica, universa respublica usw. nicht einen großen Haufen von Menschen sich vorstellte. Wenn er für die Volkssouveränetät aus der alten

wirklich getan habe, um der Regierung ein höheres Ansehen und dem Volke einen stärkeren Antrieb zum Gehorsam zu geben. Diese Gründe widerlegt Mariana (obgleich nicht in derselben Ordnung) folgendermaßen: 1. es entstehe keine Volksherrschaft, weil ja dem Volke und den Großen keine Gewalt zur Ausführung bleibe. — 2. Die Appellation an den Staat sei ausgeschlossen, weil das Rechtsprechen (wie auch Kriegsführung, Wahl der Obrigkeiten u. ähn.) der souveränen Entscheidung des Königs anheimgestellt sei. — 3. Das Beispiel des Familienvaters, der Bischöfe usw. mache nicht viel aus, weil sie nicht dieselbe Herrschaft und in denselben Verhältnissen ausüben. — 4. Es handele sich nicht darum, ob der Staat die ganze Gewalt dem Fürsten übertragen könne, oder wirklich übertragen habe, sondern ob es für den Staat wie für den Monarchen zuträglich sei, daß ein freies und geistig entwickeltes Volk es tue. Für Barbaren und zum politischen Leben unreife Völker kann das absolute Regiment gut und angemessen sein.

[42]) Historisch-politische Zeitschrift, B. II, S. 612 f.: Mariana bleibt schlechthin bei dem Begriffe des Volkes, der Menge stehen, ohne ihn lange zu zergliedern.

Geschichte das Beispiel der Lazedämonier, aus neuerer Zeit das der Aragonier[43]) vorbringt, so haben wir es hier mit schon bestehenden organisierten Staaten zu tun. Auch die Anhänger der Fürstensouveränetät, die er widerlegt, verstanden unter dem Staate und Volke keinen ungeordneten Haufen. Dies zeigt besonders ein Beispiel, welches sie für ihre Ansicht geltend machten, daß nämlich, wie der Papst den Bischöfen nicht bloß einzeln, sondern auch insgesamt betrachtet in jeder Hinsicht voranstehe,[44]) so auch der König dem gesamten Staate überlegen sei. Zur Widerlegung erwähnt Mariana eine andere Meinung, welche den Papst der gesamten Kirche, resp. ihrer Repräsentation in den Synoden unterordnet.[45]) Weder die Kirche noch ihre Repräsentation in den Synoden ist aber ein bloßer Haufen, eine ungeordnete Masse sondern eine organisierte Gesellschaft.

§ 10. Keine Oberhoheit des Papstes über die Fürsten.

Es wurde von mancher Seite, auch von Bluntschli, behauptet. daß Mariana, gleich wie andere Jesuiten, die Volkssouveränetät in der Absicht verteidige, um die Oberherrlichkeit der Kirche über den Staat zu begründen und auch die Könige dem Papste, der allein von Gott seine Gewalt empfange, nicht wie jene von der Menge des Volkes, zu unterwerfen.[46]) Ob dieses Urteil von den Jesuiten überhaupt gilt, das lassen wir dahingestellt sein; daß aber Mariana der Volkssouve-

[43]) De Reg. I, 8, S. 69f.: quod inter Graecos olim Lacedaemones fecerunt, regi tantummodo dantes belli curam atque sacrorum procurationem. . . . Idem recentiori memoria in Hispania Aragonii praestiterunt, studio tuendae libertatis acres et incitati. . . . Medium itaque magistratum crearunt, tribunitiae potestatis ad instar . . . qui legibus, auctoritate et populi studiis armatus regiam potestatem certis hactenus finibus inclusam tenuit; ac proceribus praesertim erat datum, ut fraudi non esset, si quando inter se consilio communicato per causam tuendarum legum defendendae libertatis inscio rege conventus haberent.

[44]) Ebendas. S. 71 f.: Episcopis non solum singulis in dioecesi, sed universis (Romanos Pontifices) praestare auctoritate, viribus, majestate.

[45]) Ebendas. S. 73 f.: Multi viri prudentes et graves eruditione maxima Pontifices Romanos Ecclesiae universae subjiciunt in conventu generali, de religione et moribus deliberanti.

[46]) Bluntschli, Allgemeine Staatslehre, 5. Aufl. S. 567.

ränetät in dieser Absicht das Wort rede, davon ist keine Spur in seinem Werke zu entdecken, und solange wir dies in seiner eigenen Schrift nicht angedeutet finden, sind wir nicht berechtigt, es als seine Ansicht anzusehen, darum, weil es andere Ordensgenossen gelehrt haben. Abgesehen davon, daß Mariana eben wegen seiner Offenheit und seines unabhängigen Charakters keine beliebte Person bei den Jesuiten war, bildete die Volkssouveränetät keinen obligatorischen Glaubensartikel weder des Jesuitenordens noch der katholischen Kirche. Die im Jahre 1881 nach der Ermordung des russischen Kaisers erlassene Enzyklika Leos XIII. verwirft sogar die Volkssouveränetät als eine der katholischen Kirche fremde Lehre und legt sie den Philosophen des 18. Jahrhunderts zur Last. „Nach dem Vorgange von Männern, heißt es dort, die im vergan„genen Jahrhundert sich den Namen von Philosophen beilegten, „behaupteten auch in der Neuzeit viele, alle Gewalt komme vom „Volke, und die Lenker der Staaten üben sie nicht im eigenen „Namen aus, sondern im Auftrage des Volkes, und zwar unter der „Bedingung, daß sie ihnen durch den Willen des Volkes, als ihres „Auftraggebers, wieder entzogen werden könne. Anderer Meinung „sind hierüber die Katholiken" usw. Im übrigen ist es eine bekannte Tatsache, welche auch diejenigen anerkennen, denen, wie z. B. Ranke[47]) und Prantl,[48]) die Marianasche Lehre als mit geistlichen Rücksichten verwebt erscheint, daß Mariana, im Unterschiede von anderen Jesuiten, sehr selten vom Papste spricht. Ranke selbst äußert sich über ihn in einer anderen Schrift[49]) folgendermaßen: „er ist, obwohl ein Jesuit, nicht etwa den Päpsten ergeben; vielmehr gibt er Savonarola'n Recht und klagt über Alexander VI.: „Cesar'n habe er contra fas, contra auspicia, contra omnia aequitatis jura aus dem geistlichen Stand treten lassen." Labitte aber geht etwas weit, wenn er sagt, Mariana gedenke nur deshalb des Papstes, um ihn den Synoden zu unterwerfen.[50]) Der Fall,

[47]) In der erwähnten Schrift, ebendas.

[48]) In Bluntschlis deutschem Staatswörterbuch, art. Mariana.

[49]) Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, S. 53f. (Edit. 1824).

[50]) In seiner (in der Einleitung genannten) Abhandlung, S. 28: hoc quoque proprium et peculiare est Marianae, quod doctrinam puram et sine

den Labitte vor Augen hat, ist der im vorigen Paragraphen erwähnte, daß nämlich Mariana, zur Widerlegung des von den Anhängern der absoluten Monarchie vorgebrachten Beispiels des Papstes, einer anderen Meinung Erwähnung tut, wonach der Papst den allgemeinen Synoden untergeordnet ist. Allein diese Ansicht erwähnt Mariana als eine fremde und sagt uns nicht, ob er sich derselben anschließt; er führt ja zur Widerlegung desselben Beispiels eine andere Ansicht an, welche die Volkssouveränetät aufrecht erhält, ohne die absolute päpstliche Gewalt im geringsten zu schmälern, weil sie unterscheidet zwischen der päpstlichen Gewalt, welche ihren Ursprung von Gott nehme, und der königlichen Gewalt, welche ihren Ursprung dem Staate verdanke. Allein wie jene, so wird auch diese Ansicht ganz objektiv als eine fremde erwähnt.[51]) Es ist allerdings merkwürdig, wie ängstlich Mariana in diesem Falle vermeidet, seine eigene Ansicht zu äußern. Man würde glauben, er huldige der liberalen Ansicht, zumal da er diese mit einer gewissen Achtung anführt (multi viri prudentes et graves eruditione maxima), zugleich aber halte er seine eigene Meinung zurück, um keinen Anstoß zu geben. Wir würden daher Labitte vollkommen Recht geben, wenn uns nur eine einzige Stelle unserer Schrift nicht daran hinderte, eine Stelle,

---

ullo rerum politicarum et praesentium respectu exposuerit, ita etiam, ut nomen quidem papae scripto suo insit, aut saltem, si papa nominetur, ad id solum producitur in scaenam, ut a conciliis generalibus, sicut reges ab universa gente, dominationem accipere et quasi jugum dicatur.

[51]) De Reg. I, 8, S. 74: quoniam de Romano Pontifice mentio incidit, ne ejus quidem auctoritas, quamvis divinae proxima (quo alii argumento utuntur), moveat ut regibus in universam rempublicam auctoritas maxima sine exceptione detur; multi enim viri prudentes et graves eruditione maxima, Pontifices Romanos Ecclesiae universae subjiciunt, in conventu generali de religione et moribus deliberanti, certe jure aut injuria non disputo, sed subjiciunt tamen, regiae potestatis ad instar. Qui secus faciunt et judicant pontificiam potestatem universis praeferentes, eorum sententia cuncte regiae potestatis conditione impugnetur reipublicae subjectae, facto discrimine evadunt: regiam potestatem a republica ortam, illi jure subdi: pontificiam deo, quem unum auctorem habet, a Christo, dum esset in terris, Petro et successoribus delegata sacra jurisdictione in totum orbem terrarum, sive mores populorum castigandi sint, sive statuendum, quid de religione rebusque divinis sentiamus.

worin Mariana die Gültigkeit der Beschlüsse der kirchlichen Synoden von der Zustimmung des Papstes abhängig macht.[52])

Wie dem auch sei, auch dieser Umstand, daß Mariana bei der Behandlung der Souveränetätsfrage zufällig und ganz objektiv die päpstliche Gewalt erwähnt, ist ein Beweis dafür, daß man auch von katholischer Seite die Volkssouveränetät aufrechterhalten kann, ohne Bezug auf die päpstliche Gewalt zu nehmen, wie auch die Volkssouveränetät ganz ignorieren, ohne zugleich die Idee der Oberherrschaft des Papsttums aufzugeben. Überdies wissen wir ganz bestimmt, und gehörigen Orts werden wir es näher betrachten, daß Mariana scharf die beiden Gebiete der religiösen und politischen Dinge voneinander trennt, daß er die politische Gewalt ganz unabhängig von der geistlichen bestehen läßt.[53]) und daß er nur im religiösen Gebiet, um der Einheit des Glaubens willen, die allgemeine, auch den Fürsten geltende Oberleitung dem Papste zuerkennt.[54]) Daß er außer dieser, nur im religiösen und moralischen Gebiet gültigen allgemeinen Oberleitung, keine andere, der fürstlichen Herrschaft überlegene Gewalt des Papstes kennt, das zeigt am deutlichsten eine Stelle, wo er die Behauptung widerlegt: wie dem Hausvater über seine Familie, dem kleinen Fürsten (regulus) über seine Untertanen, den Bischöfen über ihre Diözese die oberste Gewalt zustehe, so müsse auch den Königen dem Staate gegenüber die Souveränetät zustehen (I, 8, S. 71). „De patre familias regulis episcopis laborare non attinet,

[52]) I, 6, S. 62: Verum id decretum Romano Pontifici Martino quinto probatum non invenio, non Eugenio aut successoribus, quorum consensu conciliorum ecclesiasticorum sanctitas stat.

[53]) I, 10, S. 87: Primus Moses eo more mutato, Aaroni fratri suo ex dei voluntate sacrorum procuratione delegata, ipse sibi regendi populi curam retinuit, neque immerito . . . quod majori de causa, postquam se Christus in carne monstravit, secreta utraque potestate cum Petro et successoribus sacrorum curam commendavit, regibus et principibus eam potestatem reliquit, quam a majoribus acceperant (vgl. die Anm. 51).

[54]) Ebendas. S. 86: ea (die Einheit des Glaubens) fuit necessitas unius capitis constituendi, cui sacrorum cura esset, caeremoniarum tutela legumque sacrarum, quibus alii per orbem principes obtemperarent, cujus imperium cuncti respicerent, ministri sacrorum maxime, hac de causa ab imperio aliorum principum liberi, decreto majorum divinis legibus consentaneo.

„deprimo quoniam subditis ut servis principatu despotico praeest, „rex civibus civili atque libero principatu. Duos alios subditis „praeferre universis nihil impedit, cum major potestas in republica, „nempe regis aut Pontificis Romani sit, qua si quid illi peccaverint, „meliori ensura corrigatur. Regem sanare quis posset, si respublica „penitus in ordinem redigatur?" (ibid. S. 73). Die einfachste Gedankenfolge dieses Satzes ist, daß man die Barone und die Bischöfe deshalb der Gesamtheit ihrer Untertanen nicht zu unterwerfen brauche, weil ihre Handlungen kontroliert werden können, die der reguli von dem rex, die der Bischöfe vom Papste. Was die Beaufsichtigung der Handlungen des Königs betrifft, so ist dazu nach seiner Ansicht nicht der Papst berechtigt, (denn damit würde er selbst seiner Thesis von der Staatssouveränetät den Todesstoß geben), sondern der Staat: regem sanare quis posset, si respublica penitus in ordinem redigatur? Aus derselben Stelle leuchtet zugleich hervor, daß wie bei anderen Fragen, so auch hier kein anderer Gedanke, keine andere Nebenabsicht, sondern nur die allgemeine Wohlfahrt den Ausschlag gibt, welche Mariana auf keinen Preis geneigt ist, von dem beliebigen Schalten und Walten eines einzigen abhängig zu machen.[55])

[55]) Diesen Charakter der Marianaschen Staatslehre erkennt auch Hallam an (in seiner „literary History" vol. II, p. 47. Vgl. R. Blakeys „History of political literature, vol. II, p. 391 s): The whole work, even in its reprehensible exaggerations, breathes a spirit of liberty and regard to the common good. Nor does Mariana, though a Jesuit, lay any stress on the papal power to depose princes, which, I believe, he has never once intimated through the whole volume. It is absolutely on political grounds that he reasons, unless we except that he considers impiety as one of the vices which constitute a tyrant.

XI.

Beiträge zur Kantkritik.

Von

Ernst Schwarz. Heidelberg.

Einem Geschwollenen in den Bauch stechen,
das nenne ich eine brave Kurzweil.
Nietzsche.

I. Kants historische Stellung.

Für die Mikrologisten der letzten Dezennien ist der königsbergische Professor der instaurator magnus. So viel ist gewiß: Kant war eine Persönlichkeit, ein tendenzgebender Typus, schließlich auch ein, allerdings etwas verschrobenes Genie. Immerhin aber nicht stark genug, seine kulturhistorische Stellung zu verleugnen. Kant verstehen heißt demnach: anatomisch die Richtungen seines wissenschaftlichen Bildungsganges bloßlegen.

Aufgewachsen in einem stillen Kreise der Einfachheit, Sittenstrenge und Frömmigkeit, brachte seine grüblerische Gedankennatur bei Berührung mit den gährenden Fragen des XVIII. Jahrhunderts Probleme zur Gestaltung, die durch ihre eigentümliche Formulierung die beschränkteren Zeitgenossen jedenfalls verblüffen mußten. Abgeschreckt und angewidert von der Seichtheit der gelehrten Kontroversen, sucht er nach einem wesentlichen Prinzipe, einem ποῦ στῶ, von dem aus sich Gewißheit und Wahrheit methodisch erweisen ließe. Hierin greift er auf Descartes zurück, der die Philosophie in maßgebender Weise belebte (Renavie). Es verlangt ihn nach Festigkeit und unverrückbarer, absoluter Genauigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse und damit nach

einem fundamentalen Wertungskanon. Im Ausblick danach ward für ihn das stolze Gebäude des leibnizischen Rationalismus von ausschlaggebender, ja vielleicht verhängnisvoller Bedeutung. Von Wolffs echt deutscher Systematisierungswut in künstliche Formen gepreßt, hübsch dialektisch verziert und mit einem schweren, gelehrten Pathos umgeben, konnte dieser sorgsam regelrechte, unerschütterlich scheinende Aufbau seinen Eindruck auf den bildsamen Geist des jungen Kant nicht verfehlen[1]); wenigstens insofern, als es sich um die sichere und in sich vollendete Formgebung, um die äußerliche Kunst der Einteilung und Linienführung handelte. Das ist es, was man gemeinhin das „rationalistische Vorurteil" Kants genannt hat. Verbunden mit der aus dem gleichen Motive entsprungenen Vorliebe für Mathematik werden wir seinen bestimmenden Einfluß auf die kantische Erkenntnistheorie weiter unten feststellen müssen.

In der Art der kantischen Problemstellung geht man bekanntlich bis auf Descartes zurück. Aber die Antizipationen, welche man hier Descartes angedichtet hat[2]), scheinen mir doch historisch unbegründet und auf zu persönlicher Interpretation zu beruhen. Das posthum (1701) erschienene Schriftchen Descartes bezeichnet sich ganz anspruchslos als „Regulae ad dire-tionem ingenii" und weicht mit seinen auf praktisch-wissenschaftliche Tätigkeit gerichteten Paränesen von dem Wege der Vernunftkritik gänzlich ab. Wird auch zuweilen die Frage nach einer Kapazität, Grenzbestimmung unserer möglichen Einsicht[3]) aufgeworfen, so streift dies trotzdem nicht einmal das Quantitabilitätsproblem des „Kritizismus". Allerdings darin: voraussetzungslos i. e. kritisch auf den Plan der philosophischen Forschung zu treten, verfolgt Kant mit Descartes, leider nur mit dem guten Willen, den gleichen Grundsatz. „Philosophie ist Scheidekunst", wie Lichtenberg[4]) sagt,

---

[1]) Man denke an sein Verhältnis zu Kuntzen, seine spätere Vorliebe für Meier (Ästhetik) und Baumgarten (Metaphysik)!

[2]) Cf. P. Natorp, Descartes Erkenntnistheorie 1882, p. 38, 41, 116.

[3]) Diesem Punkt kommt übrigens bei weitem nicht die große Bedeutung zu, welche ihm z. B. Volkelt (Kants Erkenntnistheorie, p. 162) beilegt.

[4]) Vermischte Schriften I, 85.

und zu ihren notwendigsten Prämissen gehört es deshalb wie in jeder anderen logischen Bestrebung „kritisch“ vorzugehen.

Etwas anders gestaltet sich Kants Verhältnis zu Locke, der besonders von Drobisch[5]) als Vorläufer Kants betrachtet wird. Von ihm soll der Urheber des „Kritizismus“ das Prinzip seines erkenntnistheoretischen Systems entlehnt haben. Auch hier die soeben gerügte Verwechslung von „kritischem“ Ausgangspunkt und „kritischem“ Resultat. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß in Locke schon die ersten Keime des „Kritizismus“ schlummern, wenn auch zu sehr noch in empiristischen Umkleidungen, die die weitere „fruchtbare“ Entfaltung, wenigstens auf englischem Boden, nicht gestatteten. Anlässe dazu waren in dem lockeschen System genug vorhanden: So die mutuelle Vermengung und Kompensation von „sensation“ und „reflection“, worin doch wenigstens dem subjektiven Moment eine gewisse Wirksamkeit eingeräumt wurde. Auch durch die secondary qualities[6]) (Essay II, VIII, 10) erfährt diese subjektive Tätigkeitssphäre eine Erweiterung. Sonst ist Locke gerade das Gegenteil von Kant in der Betonung seiner sensualistich gefärbten Ansichten, wie sie besonders in der Urskizze zum Essay (1671) zum Ausdrucke gelangen, während das spätere Hauptwerk hierin sich einer größeren Mäßigung befleißigt. Immerhin bleibt auch für ihn die Reinheit der mathematischen Disziplinen ein leuchtendes Vorbild idealer Gewißheit und unvergleichlicher Deutlichkeit[7]).

Bei weitem inniger sind die Beziehungen, welche Kant mit Hume und Leibniz[8]) verbanden. Sind es doch gerade die Gedanken dieser beiden Männer, mit deren wechselseitigem Ausgleich sich das kantische Fundamentalprinzip ergibt. Hier das erkenntnistheoretische Problem der Erfahrung, dort das rationalistische

---

[5]) Cf. Zeitschr. f. ex. Philos. II, 1 sequ. Distinktion zwischen Phänomenis u. Noumenis (p. 16). Fechtner. J. Locke, Stuttg. 1898, p. 155. Prolegomena § 3; 13, II.

[6]) Wohl von Boyle (1665) herübergenommen, aber schon bei Leukipp zu finden (cf. Eucken, Terminol. u. Archiv f. Philos. I, 5, S. 444; Zeller), später Descartes.

[7]) Z. B. Essay IV, XII: 7. Descartes, Spinoza.

[8]) Vid. auch etwa Riehl, l. c. I, 210.

Postulat völliger Evidenz und Notwendigkeit[9]), legten dem kantischen Scharfsinn den Gedanken nahe, die beiden Motive einheitlich zu verknüpfen und so den Grundstein zu seiner umfassenden „Vernunftkritik“ zu legen. Es handelte sich für ihn zuerst darum, die verhaßten Gegensätze: Bedingtheit und Zufall zu verschmelzen und in Einklang zu bringen. Hume war es, der ihm, nach seiner eigenen Aussage, „den dogmatischen Schlummer unterbrach“ [10]). Die tief in Kants wissenschaftlichem Starrsinn gefestigte Hochschätzung der leibnizischen Vernunftphilosophie ist in der nun erfolgten Wendung, die Kant dem humeschen Probleme[11]) gab, von ausschlaggebender Bedeutsamkeit. Der Humesche „belief“ reichte für Kant nicht hin, die von der Vernunft geforderte Gewißheit genügend zu begründen, es war ihm vielleicht zu „psychologistisch“. Er forschte nach einem besseren Ersatz, nach einem autoritativen Zwang; und wirklich, es gesellte sich, wie es schon bei der kantischen Ideenkonstellation kaum anders zu erwarten war, zu dem humeschen „Von Unten“ ein leibnizisches „Von Oben“. Wie ersichtlich sind die kantischen Konstruktionen einseitig-hypothetisch, sie werden von dem gleichmäßigen Zusammenwirken eines Tatbestandes und dessen voreingenommener Interpretation zur Entwicklung gebracht. Das zeitgenössische Präjudiz, das auch Kant nie abgeworfen, sondern im Gegenteil: weitgehend bestätigt hat, ist ein hervorragender Faktor, der die kantischen Gedankenmassen mit einem Male ordnet und den Gang der Vernunftkritik erst begreiflich macht.

Die Ähnlichkeit mit Geulincx [12]) ist von geringerer Bedeutung. Dagegen ist es interessant zu sehen, wie in gewissen Epochen der indischen Philosophie eine Art des Kantischen Subjektivismus durchschimmert. So im Sutta-Pitaka, im Samyutta Nikaya[13]). Schließ-

---

[9]) vérités éternelles, cf. auch Nouv. ess. (ed. Erdmann) p. 195a.

[10]) Nach Erdmann, Prolog. LXXXIII im Jahre 1769, wogegen Riehl (a. a. O. I, 224) 1762.

[11]) Als Vorläufer der humeschen Kausalitätstheorie wird Malebranche genannt von M. Novaro, Die Philos. d. Nik. Malebranche, 93, S. 45. War mir leider nicht zugänglich.

[12]) Cf. Van der Haeghen, Geulincx; Gand 1886, p. 117, mit Ritter.

[13]) Cf. Walleser, Die Philosophie des Buddhismus, p. 53 u. 57.

lich hat man Kant oft mit antiken Philosophen, so mit Sokrates[14]), was mehr kulturhistorisch, besser mit Platon[15]), was systematischer ist, verglichen[16]). Treffend ist auch noch die Bemerkung Jean Pauls, der Kant und Aristoteles „philosophische Menächmen"[17]) nennt[18]).

II. Methodologie der Vernunftkritik.

Analytische und synthetische Urteile[19]).

Es sind schon von verschiedenen Seiten Einwände gegen diese im Eingange der Kr. d. r. V. aufgestellte Urteilstheorie erhoben worden. Und, wie das oft kaum genug hervorgehoben wird, man richtet damit seine Angriffe gerade gegen das Fundament der kantischen „Metaphysik". Die „Kritik der reinen Vernunft" ist vorerst ja keine „Doktrin", sondern wesentlich nur ein „Traktat von der Methode", nur der „Plan" zur Transzendentalphilosophie. Ihre Aufgabe liegt daher in der Angabe einer geeigneten Vorschrift zur einwandfreien Durchführung der geforderten Untersuchung. Kant will innerhalb des bloßen Verstandesgebrauches verharren, um mit unumstößlicher Gewißheit zum Endziel zu gelangen. Die geforderte Erweiterung unserer ursprünglichen Erkenntnisse veranlaßte die Inveniton der „synthetischen Urteile a priori". Man könnte in dieser komplizierten Motivation eine Äußerung des „Unbewußten" (Volkelt) in Kants Denkweise vermuten. Logisch ist die von Kant vorgeschlagene Unterscheidung unhaltbar[20]), selbst in den

---

[14]) Cf. Vaihinger, Kommentar I, 2f.

[15]) Cf. Vaihinger, l. c. I, 69[1]; so Witte, Laas, Windelband.

[16]) Cf. auch Riehl, Kritizismus I, 3, der bis zu den Eleaten zurückgeht.

[17]) Cf. Vorschule der Ästhetik I, XIII. Anm.

[18]) Natürlich sind derartige Gegenüberstellungen nur formell, nicht charakteristisch zutreffend.

[19]) Historisch bis Stilpo (?) [Schwabe, Ständlin, Buhle].

[20]) Cf. Beneke, Syst. d. Log. I, 157f.: Trendelenburg, Log. Untersuch. II, 265; Schleiermacher IV, 2 (Dialektik), 264f.; Sigwart I, 133; Wundt, Logik I, 170; Erdmann, Logik I, 212; Fries, Neue Kritik I, 318f. etc. Logik 171. Vgl. auch J. Bergmann, Kantstudien II, 339.

Formen, wie sie Riehl und Stadler[21]) geboten haben. Das logische Substrat muß immanent-kontinuierlich sein. Wird aber von dem Begriffe behauptet, daß er eine (apriorische) Synthesis im Urteilsakte zulasse, so ist die Gleichförmigkeit und Homogeneität des Subjektes durchbrochen, sofern es wenigstens auch analytisch auftreten kann. Diese, wenn auch etwas „psychologische" Fassung muß trotz allem hier zur Anwendung kommen, wenn wir nicht in einen flachen und plumpen Formalismus versinken sollen, wie er aber doch von Kant mit der Doppelsinnigkeit des Urteils gewünscht wird. Das Problem nämlich der synthetischen Urteile soll kein logisches, sondern ein erkenntnistheoretisches sein, nur eben auf logische Form zugepaßt[22]). Synthetische Urteile sind im Verhältnis zu analytischen gänzlich heteromorph, sie sind rein transzendentaler Natur. Synthetische Urteile bestehen in einer Beziehung der Rezeptivität zur möglichen Erfahrung, d. h. der transzendentalen Apperzeption zum Gegenstande der Anschauung[23]), sie sind bestimmt durch die „allgemeinen Grundsätze der Naturwissenschaft", und daher nur Spezialfälle derselben. Aber damit stehen wir schon wieder mitten im Problemkreise der „Kritik", die anfängliche Tendenz der Metaphysik geht in der neuen Begriffsbestimmung auf und es zeigt sich plötzlich die merkwürdige Erscheinung, wie synthetische Urteile a priori sich in solche a posteriori (wobei die „Apprehension in der Anschauung" des tertium comparationis ist) verwandeln, während als Rest des gliederreichen, mit einem ungewöhnlichen Aufwand scholastischen Spürsinns vorgeführten Gedankenspieles

---

[21]) Riehl, l. c. I, 320; Stadler, Grundzüge d. r. Philos., p. 13. Was Riehl über das „gegenständliche Urteil" sagt (I, 321), ist wohl das beste, mit Windelband (Geschichte der neuen Philos.[2] II, 52). Die unlogisch-apriorische Urteilsbildung besonders betont: Krit. 153, Prol. 53.

[22]) Es zeigt sich, daß schon bei Kant das Urteil für das ganze System vikariirt. Das logische Problem der Inhärenz weicht einem erkenntnistheoretischen Postulat, so daß der anfänglich harmlose Aussagesatz mit reichlichen kategorialen Erwerbungen ausgestattet ist.

[23]) Cf. Kritik (Kehrbach) p. 155, 221. Auch Riehl, l. c. I, 329. Siehe noch Prolegom. § 30, p. 34.

nur noch die kategorialen Wirkungsformen des empirischen Denkens übrig bleiben[24]).

Überraschend ist weiterhin die Beweisführung für die in der Einleitung skizzierte Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile. Mit dem absolut-logischen Entwurf war ihre Möglichkeit natürlich dementsprechend nur in bloß abstraktem Gebrauche, nachgewiesen. Sollten sie dagegen objektive Berechtigung haben, so muß eine förmliche Deduktion einsetzen. Dabei ist selbstverständlich gestattet, bekannte Wissenschaften zum Beweise heranzuziehen, vorausgesetzt, daß dieselben die betreffenden Urteile exemplarisch enthalten[25]). Kant hilft sich hier wieder sehr einfach, unter unwillkürlicher Verwendung der durchgängig für ihn maßgebenden Präsumptionen: Er stempelt mit einem Rechtspruche die Urteile der von ihm aufgebotenen Disziplinen zu synthetischen, mit anderen Worten, er knetet sich eine Wirklichkeit nach seinem Wunsche zurecht. Um z. B. die mathematischen „Sätze“ (wie sich Kant vorsichtig ausdrückt) synthetisch finden zu können, muß man wohl schon mit Kant voreingenommen sein[26]), abgesehen davon, daß diese mathematischen „Sätze“ keine „Urteile“, sondern „Gleichungen“ sind; wogegen geometrische „Sätze“ wohl Urteile sind, aber synthetische nur unter den eben erörterten Bedingungen.

Psychologismus und Transzendentalismus.

Es ist notwendig, in einer Theorie des Bewußtseins zwei Gesichtspunkte zu trennen[27]): den psychologischen und den

[24]) Eine Ahnung des hier dargelegten Zusammenhanges findet sich bei Vaihinger, l. c. I, 352 f. Ebenso in dem Begriff der „methodischen Problemkonversion“ (I, 434), aber von ganz anderer Seite her.

[25]) Man vergleiche die Kontroverse: Windelband, Paulsen, Riehl, Göring — K. Fischer (cf. Vaihinger, l. c. I, 386 f.) und die interessante Stellungnahme von Maimon [cf. Versuch ein. neu. Logik² (1798) p. 182, 94. Wörterbuch, 22 f.]. Außerdem: E. Adikes, Kantstudien I, S. 36.

[26]) Dem von Kant (Prol. 43) angeführten („synthetischen“) Beispiel [$7 + 5 = 12$] läßt sich ebensogut ein „analytisches“ gegenüberstellen: $12 - 5 = 7$; aber auch, durch Konversion aus dem ersteren: $12 = 7 + 5$, wenn dazu die praktische Anwendung auch ermangelt.

[27]) Die gleiche Auseinanderlösung wird gefordert von Schuppe und Volkelt (cf. Philos. Monatshefte XVII, 538 f.) Volkelt, Kants Erkenntnisth. p. 213;

autologischen[28]). Die Autologie geht von „unmittelbaren", intuitiven Erkenntnissen aus, von ihr werden die letzten Bestandteile der menschlich-wesenhaften Daseinsformen auseinandergelöst und isoliert, um so zu den tiefsten, atomischen Problemen den Zutritt frei zu machen. In der Autologie erfährt die ungeheuere Mannigfaltigkeit des Naturgeschehens und Seelenlebens die größtmögliche Vereinfachung, die Vielgestaltigkeit der wechselnden Phänomene wird auf ein erreichbares, aber nicht begriffliches Minimum reduziert. Die Psychologie hingegen ist schon wieder ganz und gar Naturwissenschaft, Psychophysik. Ihr sind die seelischen Ereignisse Vorgänge, die ganz einer bestimmten Art der Gesetz- und Formalmethodik unterworfen sind, Erscheinungen, zu deren Erforschung Beobachtung und Experiment gehören. Psychologie ist durchaus Erfahrungswissenschaft und daher gleich jeder empirischen Doktrin objektiv. Der Psychologie sind die Bewußtseinserlebnisse Objekte und natürliche Tatsachen, wogegen die Autologie einen absolut-exklusiven Subjektivismus geltend macht, obgleich die schon, resp. erst von der Psychologie festgestellten psychischen Prozesse und Realwesen dieselben bleiben[29]).

Husserl, Prolegomena 123f.; Rickert (Gegenst. d. Erkenntnis, Vorr. z. 2. Aufl., p. 37 sequ.), C. Cantoni (Rivist. filos. II, 1900), Ewald, Avenarius p. 62. Dagegen z. B. Heymans, a. a. O. p. 15f., Stumpf, Sitzungsberichte der kgl. b. Ak. d. W. XII, 465, und andere. Vgl. auch Br. Christiansen. „Erkenntnistheorie u. Psychologie des Erkennens", 1902. Von offenbarem Nutzen wird bisweilen eine genetische Analyse erkenntnistheoretischer Phänomene sein, da Erklären auf (Ursach-) Beziehungen zurückgeht (cf. z. B. G. Wolff, „Zur Psychologie des Erkennens", 1902, p. 28f.). Eine solche Verwechslung darf natürlich nur heuristischen Zwecken dienen und nie in eine Umwandlung des methodischen Prinzips umschlagen; gewöhnlich wird man ihrer jedoch ganz entraten können und zu den geforderten Intentionen mehr die Beziehungen der ideellen Gebilde berücksichtigen. — Ich betone aber, daß meine Distinktion mit der erkenntnistheoretischen Axiologie durchaus nichts zu tun hat.

[28]) D. i. der gemeinhin „erkenntnistheoretische". Da aber m. E. die Bezeichnung „erkenntnistheoretisch" den gemeinten Sinn nicht erkennen läßt, ja zu Zweideutigkeiten hinführt (man sehe z. B. H. Mayer: Erkenntnistheorie u. Logik; Sigwart, Abhandlungen 219f., besond. p. 227f. u. 248), so wäre es zweifellos vorteilhaft, diesem von Geulincx (Metaphysica vera) stammenden Ausdruck Eingang in die wissenschaftl. Terminologie zu verschaffen.

[29]) Eine wertvolle Vermischung dieser sicher fixierten Standpunkte ist besonders durch das beispiellose Aufblühen der Naturwissenschaften

Der kantische Standpunkt ist nun völlig der autologische. Wie wir oben nachgewiesen haben und später noch zu berühren gedenken, ergibt sich als Hauptzweck der Vernunftkritik keineswegs die Auflösung und Durchbildung des methodologischen Vorwurfes. Die „Kritik der reinen Vernunft" ist ein, wenn auch nicht immer einwandfrei ausgearbeiteter systematisch-autologischer Versuch. Es ist gerade diese Stellung bei Kant sehr prägnant gekennzeichnet, wenn er z. B. autologisch-methodische Rekonstruktionen heuristisch verwertet. Seine gesamte „Theorie der Erfahrung" (Cohen) basiert auf dem Prinzip der „Urempfindung", wie Avenarius es ebenfalls in Gebrauch nahm[30]). Aber Kant verstand dessen ganzen Wert nicht aufzuschließen, sondern verkleisterte es mit einer Schar synthetischer Funktionen, die das Problem in seiner Reinheit erdrückten. Nachdem er einmal den Erfahrungskomplex zerstückelt, zertrümmert (Mendelssohns „Alles-Zermalmer!") und in einen zusammenhangslosen, unkenntlichen Haufen verwandelt hatte, nachdem die strotzende Wissenschaft zn einem gestaltloser „Ding an sich" abgemagert war, so mußte er in Betracht der Tatsache, daß Erfahrung eben doch nicht als eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen", nicht als regellos zusammengetragene Fragmentensammlung vorhanden sei, die ausgestreuten Teilstücke wieder zusammenlesen und zweckmäßig so vereinigen, daß das Ergebnis dem ursprünglichen Bilde gleiche. Das ist der Sinn, der in der „Synthesis a priori" versteckt liegt, das ungeordnete Konglomerat von Perzeptionen in Kategorien einzufügen und so einer

---

im vergangenen Jahrhundert genährt worden; es hat sich eine pragmatisch-biologische Erkenntnistheorie herausgebildet, die sogar überragende Persönlichkeiten zu ihren Vertretern zählt: So Comte (cf. Höffding, Gesch. d. Ph. II, 394 f.) und Nietzsche (cf. Werke XIV, 28: XV, 265 ff. passim). Dann Avenarius (Krit. d. Erfahrung) mit Schule, bes. Carstenjen und vielleicht E. Mach. Auch W. Jerusalem (Lehrb. d. Psychologie, Der krit. Idealismus u. die reine Logik, 1905, Wien: VI u. 146) u. Münsterberg (Grundz. d. Psych. I, 56 ff.): cf. Simmel (Arch. f. syst. Ph. I, 35 f.).

[30]) Elemente, Charaktere, R.-Werte. Cf. Weltbegriff, p. 12. Auch Ewald, Rich. Avenarius, Berlin 1905, p. 116, 117 ². So auch Schubert-Soldern. Schon J. N. Tetens erkannte die theoretische Fruchtbarkeit dieses Prinzipes (cf. Schlegtendal, a. a. O. 52), ohne in die hoffnungslose Arabeskenmalerei der kantischen Manier zu verfallen.

einteilenden und urbar machenden zentralen Apperzeptionen zu unterwerfen.

Damit erledigen sich die mit ratlosem Fleiße geführten Streitigkeiten über den psychologischen Unterbau der Vernunftkritik. Auf der einen Seite, deren hauptsächlicher Ausgangspunkt in Fries liegt, stehen außerdem (untereinander etwas schwankend): F. A. C. Carus, Erh. Schmid, Reinhold[31]), Herder, Schopenhauer, Beneke[32]), Volkelt[33]). Grapengießer, F. v. Wangenheim, Strasosky (1891)[34]): Vertreter der gegenteiligen Ansicht sind: Ulrici, K. Fischer, O. Liebmann[35]), A. Riehl[36]). Daß wir uns der letzteren Auffassung anschließen müssen, ergibt sich aus den obigen Ausführungen. Danach ist erklärlicherweise die Art in der Entdeckung der apriorisch-funktionalen Elemente Introspektion, aber die Umgebung, in welcher diese Verfahrungsweise den Konnex herstellt, ist eine ganz veränderte. „Innensicht" ist eben kein psychologischer Begriff mehr, sondern ein autologischer. Die Fakta differieren nicht, es sei denn in der Methode der Ausdeutung: psychologisch die Tatsachen als solche, autologisch die Beziehungen derselben zueinander[37]).

III. Problematik der Vernunftkritik.

1. Verhältnis von Subjekt und Objekt: transzendentaler (kritischer) Idealismus.

Die kantische „Erkenntnistheorie" ist ein Real-Idealiamus[38]). Der Unternehmer des „kritischen Geschäftes" trennt den globus

[31]) Cf. Fries: Neue Kritik, XXXVII.

[32]) Cf. Erfahrung und Denken, p. 497.

[33]) Cf. auch Vaihinger, a. a. O. I, 8.

[34]) Cf. Elsenhans, Das Kant-Friessche Problem, Heidelberg 1902. Nach H. Leser (Zur Methode der krit. Erkenntnistheorie, Dresden 1900, p. 86) ist die Auffindung der kategorialen Formen logisch irrational. Vgl. zum Ganzen Arch. f. system. Phil. XIII 545, Anm.

[35]) Cf. J. B. Mayer, Kants Psychologie, p. 122.

[36]) A. a. O. I, p. 8 u. 206. Vermittelnde Bestrebungen in M. F. Scheler (1900) durch Anwendung der „noologischen" Methode.

[37]) Der Einspruch Ulricis (Grundprinzip d. Philos. I, 300) bietet Analoges mit dem „erkenntnistheoretischen Fundamentalzirkel".

[38]) Formal; essentiell ist sie eine merkwürdige Verquickung ontologisch-metaphysischer und phänomenologisch-transzendentaler Komponenten.

intellectualis in zwei Hemisphären: eine nomothetische und eine plastische[39]). In ersterer das bestimmende rationale Moment, die Entelechie, in der zweiten das bestimmte, weiblich-empfangende Substrat[40]). Beide Faktoren treten, kombiniert, in einem Naturbilde zusammen, in welchem die menschliche Denktätigkeit, mit einem gewissen Vertrauen (Hume) hineingeboren, eine spezifische Wirksamkeit findet. Das Elementarprinzip besteht in einer zeitlichen Einheitlichkeit, einer universal geltenden Gesetzlichkeit, die es erlaubt, für gegebene Bedingungen sich mitergebende Folgen zu erschließen, sukzessiv denkbare Möglichkeiten zu koordinieren, also vom Bekannten durch logische Operationen allein zur Determinierung des noch Ungeschehenen fortzuschreiten. Diese psychologische Erscheinungsreihe ist rein deskriptiv gewonnen. Es handelt sich bei autologischer Behandlung also nur um die Erklärung und bei dieser wiederum um strenge und sorgfältige Rücksichtnahme auf die vorliegende Wirklichkeit. Hier hat Kant denselben Fehler begangen, dessen Vermeidung er so eindringlich anrät, den er öfter so trefflich rügt. Seine „Erkenntnistheorie" ist zwar ungemein scharfsinnig in der Konsequenz, aber im Prinzip ist sie falsch. Seiner spekulativ-rationalistischen Veranlagung konnte er nicht widerstehen. Die so glänzende Gabe eines in sich gefestigten, symmetrischen Aufbaues verleitete ihn dazu, auf sichere Fundierung weniger seine Aufmerksamkeit zu richten, da gegen vor allem den systematischen Eindruck des allgemeinen Umrisses sich angelegen sein zu lassen. Der mächtigste Bildungsfaktor des kantischen Denkens liegt in der Konzeption des Aprioriund damit der Kategorien.

a) Apriori und Kategorien[41]).

Kant verlangt für die Modifikationen der reinen Spontaneität Apriorität, d. i. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, um in der

[39]) Also ein dem empirischen korrespondierender rationaler Sensualismus.

[40]) Bedeutsame Ähnlichkeit mit der Tetensschen: Modifikalibität und Spontaneität: Rezeptivität und Aktivität. Cf. auch: Versuche I, 336. Der Antagonismus zwischen Form und Stoff ist nach Maimon minimal-approximativ (Wörterbuch, p. 163f.), nach Höffding (Psychologie[1], p. 145) graduell, also beide Male nicht absolut.

[41]) Der Begriff des Apriori in einem streng wissenschaftlichen, nur den kantischen Präokkupationen entfremdeten Sinne bei J. H. Lambert (vgl. dessen

„Interpretation“ dieses Begriffes dem Vorgange Cohens zu folgen[42]) und der kantischen Absicht Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Wie wir aber schon früher uns zu überzeugen Gelegenheit hatten, stellen die Kategorien lediglich dynamische Interpolatoren der primitiv-regellosen Erfahrung dar[43]), was darauf hinausläuft, die „Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit“, welche die Erfahrung vor der Amputation besaß, nachträglich unter Erheuchelung einer Verstandesschenkung wieder zu vindizieren[44]). Woher hatte wohl Kant den Begriff der Notwendigkeit? Ohne Zweifel aus der Erfahrung, die, wie er immer versichert, gar keine Notwendigkeit enthalten kann. Notwendigkeit[45]) ist korrelativ mit Bedingtheit, d. h. allseitiger Verursachung. Notwendigkeit kommt, selbst rein logisch gedacht (princ. rat. suff.), mit dieser physischen Kausalität im Prinzipe überein, da sie nur transzendental, d. i. mit Bezug auf die mögliche Erfahrung wirksam ist. Auch dem weiteren Zusatz: „Allgemeingültigkeit“ („Einheit des möglichen Bewußtseins“) liegt eine kantische Intention zugrunde. Er versucht hierdurch selbst, der apriorischen Form Objektivität zukommen zu lassen, uneingedenk seiner eigenen subjektivischen Grundansicht. Es stoßen hier zwei Postulate der „Kritik“: Objektivität und Rationalität ziemlich hart aufeinander, ohne daß sich dadurch Kant in seiner behaglichen Zufriedenheit über

---

Organon 1764: I, p. 415 (§ 641 ff., auch Aletheiologie § 43). Die apriorischen Grundbegriffe entwickeln sich an Hand der Erfahrung (l. c. § 656 f.) [cf. Riehl, a. a. O. I, 306, 323, der von Kant den Nativismus abweist].

[42]) Übrigens schon bei Schaumann 1789; cf. Vaihinger, l. c. I, 191.

[43]) Eine merkwürdige Verquickung autologisch-psychologischer Bestandteile zeigt die Auffassung der Kategorien bei J. Paul (Clavis Fichtiana § 9), Schopenhauer (Werke II, 19 etc.: cf. auch Laas, Analogien Anm. 237), Fries (Neue Kr. I, 39), Laas (Ideal. u. Pos. III, 447, die auf eine zerebrale Präformation derselben schließen.

[44]) Man vgl. zu dem kantischen Erfahrungsproblem z. B. Ulrici, Syst. d. Logik, 1852, p. 169 f., das mit ganz demselben Rechte der perzeptiven Erkenntnis ursprüngliche Ordnung zuschreibt, wie Kant sie eliminiert und in eine völlig andere Wertkategorie rechnet.

[45]) Der Gegensatz von Notwendigkeit ist der teleologische Begriff der Kontingenz, insoferne damit unsere logische Machtlosigkeit einer phänomenalen Gruppe gegenüber fixiert wird. Cf. Arch. f. system. Phil. XIII 554.

das gelungene Zusammentreffen seiner Herzenswünsche stören ließe. Die unvergleichliche Scharfsichtigkeit, mit welcher Kant sonst überall nicht ohne einen unfruchtbar-schwerfälligen Tiefsinn Lücken ausbessert und Fehler wie Erschleichungen bloßstellt, verläßt ihn hier in seiner Freude, das Ziel seiner mühsamen Untersuchungen mit Augen sehen zu dürfen. Objektivität und Rationalität heißen die beiden Triebfedern, deren mehr oder weniger einseitige Vermengung die Hauptprobleme des Kritizismus zutage fördert[46]). So ergibt sich daraus, wenn auch widerwillig, das individuierende Restriktionsproblem. Die Möglichkeit denkender, und zwar anders denkender Geschöpfe wird über den Menschen ausgedehnt, womit Kant eigentlich schon aus seinen autologischen Bestrebungen herausfällt und einer mehr naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise angehört[47]). Derartige Ergebnisse resultieren, wie gerade hier, weniger aus einem Ineinandergreifen, als vielmehr seltsamerweise einer Antinomie der obigen Beweggründe. Wer nicht schon den kantischen Standpunkt einnimmt, dem ist die Möglichkeit verschlossen, mit Kant zu den gleichen Aufgaben und Lösungen zu gelangen. Es müßte also mit Kant in den nämlichen Vorurteilen befangen sein, müßte dieselben dogmatischen Anschauungen teilen[48]), die Kant ins Barocke trieben.

Gemäßigte Typen der Einheitsverknüpfung „intellektualformaler Apperzeptionen", wie sie Kant in der „transzendentalen Apperzeption"[49]) bietet, treten historisch öfter auf. So bei Platon

---

[46]) Allerdings ist der Mechanismus nicht ganz so einfach, wie ich ihn hier darstelle. Bei einem derartigen Knäuel von Gedankenverbindungen, Begünstigungen, Persönlich-Subjektivem ist eine erschöpfende Motivation kaum ins Detail ausführbar. Die beiden hier getrennt aufgeführten Tendenzen vereinigen sich in dem stets vorangestellten Postulat der Notwendigkeit.

[47]) Man vergleiche z. B. Werke (Akademie-Ausg.) I, 359: Kritik p. 75: Bemerkung 17f. (Erdm. p. 17).

[48]) So Erdmann, Watson, Cohen, Ulrici, Bahnsen (cf. Vaihinger, a. a. O. I, 425). Auch Riehl, a. a. O. I, 218, 227f. Windelband, l. c. II, 3. Reinhold, Beiträge II, 418f. Fries, Neue Kritik I, 28ff. Adikes, Kr. d. r. V., Einleitung, p. XVI. Volkelt: Immanuel Kants Erkenntnistheorie, p. 203: Über das mathematische Vorurteil Zimmermann, Hamann (teste Vaihinger: I, 290), wogegen Riehl, l. c. I, 331.

[49]) Cf. Schlegtendal: J. N. Tetens Erkenntnistheorie, Diss., 1885: Halle, p. 24. Über Averroës: Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, 2: 440.

(Theätet 184, I. D.; 186 B.), Aristoteles, Alex. v. Aphrodisias (συναίσθησις), Plotin, Strabo etc. bis Tetens[50]). In dieser konstitutiven Verstandesaktion manifestiert sich die notwendige Fortführung des Gedankens, der in jener willkürlichen Analysis der Erfahrung gelegen war, der Angelpunkt der Vernunftkritik, den Schiller kurz mit: „die Natur steht unter dem Verstandesgesetze" wiedergab. Die Prädikabilien (reine Verstandesbegriffe) als bloße Implemente und Analogien sind also vorzüglich dadurch charakterisiert, daß sie nur relativ, und zwar transzendental denkbar sind. Die daraus folgende Unerläßlichkeit einer empirischen Ableitung nennt Kant

b) die transzendentale Deduktion[51]).

Sie bezweckt die Realisierung und Notwendigmachung einer bloßen Möglichkeit, d. i. Demonstration[52]). Darin besteht ihre eigentliche transzendental-logische Wichtigkeit. So gefaßt sind ihr aber auch die Funktionen der Sinnlichkeit, mithin also die transzendentale Ästhetik unterworfen. Kant vernachlässigt nun gänzlich zugunsten seiner Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, dem Vermögen der Anschauung und der Begriffe, diese ungemein bedeutsame Vorschrift für das Raum-Zeitproblem[53]). Die Richtigkeit seiner präkursorisch so genannten Hypothese[54]) darzutun, bedient er sich eines „Beweises", der ja als solcher gewiß mit einer Deduktion übereinkommen würde. Leider ist aber besagter „Beweis" nur scheinbar und rechtfertigt ganz die Bezeichnung als „metaphysische Erörterung". Diese Erörterung trägt nur

[50]) Apperzeption geht auf Leibniz (1703) zurück (cf. Dessoir, Gesch. der neuer. deutsch. Psychologie I, 420).

[51]) Sie ist in der 2. Auflage nicht so anschaulich mit den Problemen der Kritik verwachsen, wie in der ersten. (Gegen Hölder, a. a. O. 50.)

[52]) cf. Fries, a. a. O. I, 345, und Reinhold, Beitr. I, 212, die den Unterschied zwischen Beweis und Deduktion in eine subjektive und objektive Gültigkeit verlegen.

[53]) Dies hat m. E. zuerst Beck gefühlt, der die transz. Ästh. der transz. Analytik subsumieren wollte (cf. Rosenkranz, Gesch. d. kant. Philos., Leipz. 1840, p. 404.

[54]) Diesen Ausdruck gebraucht durchaus statthaft Heymans (Gesetze und Elemente des naturwissenschaftlichen Denkens, p. 185).

dazu bei, den Begriff z. B. des Raumes hinreichend so zu kennzeichnen, daß seine Phänomenalität möglich wird. Kant, „argumentiert“ folgendermaßen: Alle Erfahrung müsse auf den Raum bezogen werden, so daß dadurch Erfahrung allererst möglich wird. — Hier zeichnet sich die grüblerische Spitzfindigkeit und Argutiensucherei Kants einmal sehr markant ab. Als ob nicht etwa jede beliebige Erfahrung irgendwann einmal eine endgültige Einschränkung erlitte, eine äußerste Grenze gezogen erhielte, die eben für alles, was sie einschlösse, Bestimmung wäre; als ob es nicht ebensogut möglich sei, dem Raum „objektive Realität“ zuzuschreiben, wie dies von unzähligen Gehirnen immer noch geschieht. — Das zweite „Argument“ ist nur eine einseitige Variation des ersten — Heranziehen der „Denk“notwendigkeit. Punkt 3 ist erst in der 2. Auflage eingefügt, geht aber viel mehr auf die wesentlichen Probleme der „Kritik“. Aber auch hierin behauptet sich Kants paralogistische Verwirrung, den eingeschlagenen Weg beharrlich fortsetzend; bis hierher läßt sich das Erfahrungsproblem der „Kritik“ nachweisen. Es gelten daher die früher schon gegebenen Darlegungen. Die an sich apodiktische Erfahrung wird nach später öfter wiederholtem Verfahren in Zufälligkeiten zerlegt, womit die notwendige Gültigkeit der geometrischen Grundsätze ausgeschlossen und ihre apriorische Herkunft erwiesen wird. — Der vierte Beweisteil richtet sich zunächst gegen Leibniz[55]) und hat mit dem fünften insofern Gemeinschaft, als es intensiv die „Einschränkung“, jener extensiv den „Fortgang in der Anschauung“ hervorhebt. Daß aber diese Unendlichkeit (nur der Ausdruck dafür, daß die Unbegrenztheit des Raumes das Unvermögen symbolisiert, etwas über ihn Hinausreichendes zu denken) selbst Änigma ist, sucht Kant selbst in der Antithetik eingehend darzutun. — Mit geringem Unterschied gilt dasselbe auch für die Zeit.[56])

---

[55]) Cf. Bemerkung 14, 28, 30 (Erdmann, Nachträge zu Kants Kr. d. r. Vern., Kiel 1881, p. 14, 20).

[56]) In der Auslegung des Raum-Zeitproblemes hat Rob. Greville (cf. Freudenthal, Arch. f. Gesch. d. Phil. VI, 203) Kant vorgearbeitet. Doch auch später (Descartes [?], Hobbes, Berkeley, Leibniz) wie früher (Plotin, Porphyr.) fehlt es nicht an Andeutungen.

Es würde ein ohne zähen Einzelsinn unausführbarer, durch vergebliche Weitläufigkeit ermüdender Vorwurf sein, die „Deduktion“ der Stammbegriffe sorgsam und genau zu verfolgen. Soviel aber können wir bis jetzt beurteilen, daß die Beweisführung, die Kant in der „Systematischen Vorstellung“ vorträgt, in einer Richtung läuft mit der soeben geprüften[57]. daß darin Jene Recht haben dürften, die vor allem eine halbe Deduktion Kant zum Vorwurfe machten[58]) und dadurch sehr verdienstvoll einen der kantischen Fundamentalmängel geahnt haben.

Aus solchen, vielfach verschlungenen Komplikationen geht auch jene beschämende Diallele[59]) hervor, deren Kant sich durch seine ganze Stellung schuldig machte; denn es ist am Ende gleichgültig, von welchem Punkte ausgegangen wird, wenn der Vorsatz darin besteht, ein fehlendes Komplement aufzusuchen. Dies schien Kant offenbar auch palpabel, wenn er einmal die Erfahrung zur Grundlage macht, ein zweites Mal aber unbekümmert zum Zielpunkte nimmt. Zuerst abstrahiert er aus der Erfahrung sämtliche den Verdacht (der sich bei Kant aber schnell und sicher zur Gewißheit auswächst) nach intellektualem Ursprung erweckende formal-konstruktive Gesetzmäßigkeiten. Nach diesem Schlämmungsprozeß, den Kant nirgends auf irgend eine Weise dem Mitdenker zu erkennen gibt, viel weniger rechtfertigt, ist es allerdings „schwierig“, aber nicht sonderlich „tief“, eher schon oberflächlich, den gesamten, nun kategorialen, weiland effektiv-materialen Stoff auf die zerzauste

---

[57]) Wie hinfällig sie ist, ergibt sich aus dem Vorhaben Reinholds (Beitr. I, 279 f., 295 f.) sie umzukehren.

[58]) So Bardili (Grundr. d. ersten Logik 1800), Eberhart (Rosenkrantz, a. a. O. 292), Maimon (Wörterbuch, 167).

[59]) So z. B. L. Maimon (Wörterbuch, p. 22), Reinhold (Beiträge I, 334). J. F. Fries (Neue Kritik I, 25), Volkelt (a. a. O. 195), Hölder (Kants Erkenntnisth., Tüb. 1873, p. 21 ff.). Vaihinger regt wohl (l. c. p. 440 f.) die Frage an, läßt sie aber unkritisch-pietätvoll offen und entfernt sich dadurch nicht von seinen Vorgängern, bei denen das Problem übrigens keineswegs mit gleichmäßiger Deutlichkeit auftritt und sich gewöhnlich über Vermutungen nicht erhebt. Auch Laas (Zeller-Abhandl. 78 f.) gibt gute Winke, und Leser (a. a. O. 123) weist auf den „Kardinalzirkel“ hin.

und schonungslos verwüstete „Erfahrung“ zu übertragen, d. h. sie zu retintegrieren[60]). Kant zählt kurzerhand einige Stammbegriffe her, voran die „Elementarbegriffe der Sinnlichkeit“, Raum und Zeit, die einem durchgehends objektiven Bestande entrissen sind. Derartig logisch hochwertige Begriffe behaftet Kant ohne Not mit einem transzendentalen Vorzeichen nur um eine fingirte „Irrationalität“ des einzelnen Wahrnehmungszustandes zu heben. Damit erlischt auch der Unterschied zwischen Objektivität und Subjektivität, ohne jedoch von Kant beachtet zu werden. Der „Verstand“, der nun doch seinen Eigenwert ablegen sollte, verbleibt, trotz aller rationalistischen Eingezogenheit, in seiner autologischen Distanz, die noch besonders durch das heikle „Ding an sich“ gehalten wird (vgl. Kritik p. 136). Dieser, das Prinzip des kantischen Systems ausmachende, leider unwillkürlich begangene Zirkel ist unentschuldbar und konturiert Kant nach seiner schwächsten Seite hin. Das „Konformitätsproblem“[61]), wie es rein zum ersten Male in dem Briefe vom 21. Februar 1772 an Markus Herz hervorbricht[62]), das Verhältnis der Aktiv-Wirkenden (intell. archetyp.) zum Passiv-Bewirkten (sinnliche Materie, das bloße Etwas, das noch jeder Bestimmung entbehrt) ist im Grunde die ganze Lebensenergie des kantischen Gedankenorganismus; wir können hier sogar von einem psychologischen Metabolismus reden, der sich in einer petitio principii verkörpert. Aber damit sind wir noch nicht ganz am Schlusse der kantischen Problemvariationen. In dem Problem der transzendentalen Synthesis ist ein Weiteres mitgegeben, das trotz seiner Einfachheit schon breite Strudel gezogen hat. Ich meine den Rest, das Skelett der Erfahrung,

---

[60]) Dies muß ihm natürlich völlig glücken. Die Kategorien als reine Abstraktionen zu deduzieren, mithin begreifbar, zu machen, ist kein Problem, auch für Kant nicht. Er sucht nur ihre Apriorität aufzuzeigen.

[61]) So bezeichnet es Vaihinger unglücklich genug, a. a. O. I, p. 389.

[62]) Cf. Briefe (Ausg. d. Preuß. Akademie) X, 123ff., bes. 126. Doch auch schon früher, so in dem Brief an Herz vom 7. Juni 1771 (a. a. O. 117). Das Problem hat den kantischen Geist wohl schon länger still beschäftigt, ohne daß dabei die Grundidee sich Kant gänzlich enthüllte. Solche Etappen sind 1764, 1769 (die bekannte vierte Reflexion in der Baumgartenschen Metaphysik!) 1771/72, 1776. Vgl. Kant-Ausgab. d. Pr. Ak. IV, 574f.

c) das Ding an sich.

Es bleibt trotz der heutigen Angriffe immer noch von immenser autologischer Bedeutung, die sich vornehmlich darin zeigt, daß es den Begriff der Substanz hervorzubringen geeignet ist[63]). Aber es ist auch für das Kantverständnis sehr wichtig, indem es selbst als bloßes Überbleibsel aus der Vernichtung des Erfahrungszusammenhanges, der allein dem Ansturm der kantischen Zerstörungssucht standhielt, gerade für diesen eigenartigen Vorgang der letzte Zeuge ist. Auch in einem absoluten Idealismus wäre dieses „präsentative Element" der letzte Bestandteil des Bewußtseinsumfanges, auf den zurückgegangen werden kann, das unverändert auch in einen „platten" Realismus hinüber reicht. Das „Ding an sich" ist das beiden autologischen Deutungen gemeinsame, es ist der Indifferenzpunkt, über den sie in spezifischer Ausgestaltung hinauslaufen. Allerdings setzt hier noch ein anderes Moment ein: das „Ding an sich" als Ursache, welcher Begriff schon ganz metaphysisch ist[64]). Aber Kant schlug den Weg des reinen „Erkenntnistheoretikers" ein und wich auch hier von seinen persönlichen Überzeugungen nicht ab: Das „Ding an sich" hat für ihn bloß positivistischen Wert[65]), und wenn er von seiner Unerkennbarkeit sprach, so meinte er dies im Hinblick auf seine Herkunft; diese war ihm völlig irrelevant; denn für den Intellekt, dessen Primat zu sancieren er als seine Aufgabe betrachtete, konnte er nur das Systematische der Erfahrung erorbern, während das „Ding an sich" als bloße Grundlage

---

[63]) Obwohl Kant dies mehrmals bestreitet. So z. B. Kr. d. r. V., 175ff., Bemerkung 75 (Erdmann, a. a. O. p. 31). Sehr interessant ist die spätere, unwillkürliche Anerkennung meiner Annahme, siehe Krit., p. 208. [Dazu „Lose Blätter" (Reicke) I, 101; 189; 203].

[64]) Daher ist es sinnlos, an der kantischen Philosophie den Kopernikusstandpunkt zu rühmen, denn dieser ist ja jeglichem Idealismus eigen. Man hätte Kant eher den Kapler nennen können.

[65]) Persönlich freilich trug er sich mit ganz anderen Meinungen, so daß man gut und gern von einem monadologischen Hintergrunde dieses Teils seiner Lehre reden kann. Cf. Erdmann, B., Proleg., p. LXVI. Ders., Kritizismus, p. 74f., O. Riedel (Die monadologischen Bestimmungen, 1884), und besonders Paulsen. Kant mochte diesen Glaubensartikel wohl von M. Kuntzen übernommen haben.

den unbefragten Lückenbüßer hergab. Daraus erklärt sich auch der scheinbare „logische Schnitzer“[66]), an den man schon sehr zeitig seinen Tadel heftete[67]): daß auf das „Ding an sich“ die Kategorie der Kausalität (und Substantialität)[68]) angewendet und damit über seine Entität eine gewisse Bestimmung getroffen werde. Aber nicht nur folgt dies allein, es ergibt sich auch, wenigstens bei flüchtiger Betrachtung der Sachlage, daß damit eigentlich die Kategorien zu selbständig existierenden, also realen Individuen erhoben werden, da ja Kant nie von der Notwendigkeit des „Dinges an sich“ abging. Sobald wir aber sorgfältiger einzudringen suchen, werden wir eines weitgehenden Unterschiedes zwischen der kategorialen Kausalität und der Kausalität, welche sich auf die Funktion des „Dinges an sich“ beschränkt, gewahr. Die „erkenntnistheoretische“ Kausalität bezweckt als regulativ-dynamische Kategorie eine Wiederherstellung des spezifischen Erfahrungskonnexes; wogegen gerade die Ursächlichkeitsbeziehung, in welcher das „Ding an sich“ steht, von jener gänzlich divergiert und absolut einzigartig der konstruktiv-teleologischen Tendenz zur unvermeidlichen Voraussetzung dient. Auch der erste Einwurf ist sehr leicht zurückzuweisen: Das Ding an sich ist im Verhältnis zu dem allmählich erstandenen Komplexe der möglichen Erfahrung charakterlos und indifferent, es erfüllt erst dann seine Bestimmung, wenn es in den möglichen Erfahrungszusammenhang bildend eintritt und als weiter nicht mehr zerteilbarer Faktor den empirischen Aufbau vermittelt.

Ohne das Ding an sich vermag der kantische Kritizismus nicht hauszuhalten ohne dieses verliert er die wunderliche Eigenart und zersetzt sich zu einem noetischen Idealismus, wie er später in plumpen Paradoxen die in folio-Metaphysik erschöpfte. Ohne das „Ding an sich“ ist die Vernunftkritik undenkbar, und geht

---

[66]) Cf. Erdmann, B. Kants Kritizismus, 1878, p. 15, wo er indes für diese „Abgeschmacktheit des Interpreten“ weiter keine Erklärung gibt und schließlich auf ein Unbewußtes in Kants Gedankengängen (gleich Volkelt, a. a. O. 96) zurückgreift; vid. auch Erdmann, B., Kants Prolegomena (1878) p. LXIII.

[67]) So E. G. Schultze im „Änesidemus“, Jakobi, Werke II, 301 ff.

[68]) Cf. dagegen Bemerkung 26 (Erdmann, a. a. O., p. 18).

sie desselben verlustig, so entärtet sie. Man darf also nicht den Stimmen Gehör schenken, die auf eine Resorption des den innersten Kern der „Kritik“ erst erschließenden Begriffes drängen, es als wertlosen Überrest kantischer Barbarei gerne entfernen und ausrotten möchten[69].

Ganz verfehlt ist endlich auch die zuweilen versuchte Identifizierung von „Ding an sich“ und transzendentaler Apperzeption[70], was als eine energetische Aushungerung bezeichnet werden kann. Zwischen transzendentaler Apperzeption und transzendentalem Objekt liegt in seltsamer Verschmelzung das als bloßer Hilfsbegriff konzedierte Noumenon[71]. Dieses rein logische Mittelglied repräsentiert im Grunde nur ein negatives Moment, dessen unbedachte Verwendung in den Amphibolien zu verwickelten Konflikten Anlaß bietet und für Kant zur erwünschten Gelegenheit wird, von seinem kritisch unerlaubten und zu mißlichen Situationen führenden Gebrauche angelegentlich abzuraten.

* * *

Überblick.

Da bei Kant eine solche Fülle psychologischer Komplikationen auftritt, daß eine systematische Wertung der Forderung faßlicher Durchsichtigkeit nicht genügt, so gebe ich hier eine synotische Darstellung des Problemzusammenhanges.

Das bekannte Problem, welches Kant zunächst fesselte, ist durch die Frage vergegenständlicht: „Wie ist Wissenschaft (a priori) möglich?“ Kant betrachtete es immer als eine der Erklärung bedürftige Erscheinung, wieso die Wissenschaft zu jener in der

---

[69] Vgl. Windelband (Zeitschr. f. wiss. Phil. I, 285), der es eine „sinnlose u. störende Fiktion“ nennt. Ähnlich Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis“ [2], p. 72, welcher er es als „dogmatischen Überrest“ verwirft (wie schon Schleiermacher). Simmel (Kant, 59 f.) erkennt seine Wichtigkeit für Kant nicht an, Laas (Ideal. u. Pos. III, 458) verhielt sich skeptisch.

[70] Wie z. B. (Ansätze!) Reinhold, a. a. O. I, 312, 322, Nakashima (teste Busse, Zeitschr. f. Phil. 102, p. 91). Anklänge auch bei Laird.

[71] Welches also auch „Ding an sich“ sein kann.

Mathematik verkörperten Vollkommenheit und Geradheit der logischen Erkenntnis gelange. Das Aprioritätsproblem ist nur eine transzendentale Variation des Problemes der Wissenschaft bzw. der begrifflichen Kristallisation überhaupt. Seine Frage, und darin zeigt sich eben die bedeutsame historische Abhängigkeit Kants, galt nicht etwa — wenn ich mich bildlich ausdrücken darf — einer Molekulardynamik (welches eine autologisch garantirte [erkenntnisth.] Logik gewesen wäre), sondern einzig der graphischen Konstellation. Das Symmetrische der Wissenschaft zog ihn an; denn es rührte ja bei ihm eine verwandte Saite — seine unwiderstehliche Neigung zu architektonischer Regelmäßigkeit (Schleiermacher, Nietzsche, Adikes). Man merkt es dem geschichtlichen Heiligtume nicht an, wie viele solcher „artigen" Betrachtungen erlaubt waren. Das transzendental-logische Prinzip der Urteilskraft behauptete: Was unter einen Begriff fällt, also das Empirisch-Mannigfaltige, ist zufällig. Damit schon war für Kant die apriorische Monarchie der „reinen Vernunft" beschlossen. War gegebenenfalls in der Betonung des Logischen als Allgemeines noch eine gewisse Berechtigung, so war die totale Sonderung von phänomenaler Realität und logischer Objektivität ein gänzlich rechtloser er Gewaltakt. Die Einschwärzung der Rationalität als deus ex machina in die logische Problematik ist die erste gelegentliche Lüge, deren sich Kant schuldig machte, der mysteriöse Schleier, den er einem harmlosen Rätsel umhängte. Es ist absurd zu sagen, jeder rein objektive Zustand sei atypisch. Im Begriffe wird nur das Reduktorische des logischen Prozesses aktualisiert, aber die Kategorie, auf die sich jene induktive Logizität ausdehnen soll, hat als empirischer Faktor, jedenfalls auch objektive Realität. So ist das ganze System eine merkwürdige Kreuzung des Erfahrungs- und des willkürlich eingeführten Erscheinungsproblems.

Worüber also Kant a priori stolperte, ist der Antagonismus von Notwendig-zufällig und Logisch-empirisch. Indem er beide zusammenleerte, verließ ihn die Weihe des „kritischen" Geistes. Kant war wohl auf dem rechten Wege, aber er war nicht der rechte Mann. Hätte ihn nicht das Irrlicht rationalistischer Dogmatik abgelenkt, so hätte er sehr wahrscheinlich eine Entdeckung

auf dem Gebiete der Logik gemacht, die auch heute noch aussteht. Immerhin leuchtet in den amöboiden Gedankengängen der „Kritik“ die Ahnung dieses Prinzipes auf, allerdings in fast unkennbarer Gestalt in einen Knäuel der verschiedensten Motive verstrickt.

So wie Kant das Problem faßte, konnte aber auch nie mehr geleistet werden, als Kant wirklich geleistet hat. Denn in der ganzen Fragestellung lag ja schon eine unkritische Konzession an den erkenntnistheoretischen Absolutismus, eine Voraussetzung also, die die transzendentale Dialektik als erkenntnistheoretisches Ideal hätte ausmerzen müssen. Die Dialektik in ihrer phänomenologisch-kritischen, d. i. antimetaphysischen Tendenz hätte, wäre Kant konsequent vorgegangen, das Problem des noetischen Idealismus auf ein bloß problematisches restringieren müssen. Kant hat also in der Dialektik unbewußt den Ast abgesägt, auf dem er selbst sitzt resp. saß.

XII.

Die Religionsphilosophie Teichmüllers

dargestellt von

D. Adolf Müller.

Wenn man fragt, welches in der Gegenwart die gangbarsten Münzen bei der Wertung wissenschaftlichen Besitzes sind, so kommt gewiß den beiden Begriffen „Erfahrung" und „Entwickelung" ein großes Anrecht auf diese Bezeichnung zu. Mit vornehmem Schweigen pflegten bis vor wenigen Jahrzehnten alle Resultate idealistischer Geistesarbeit aufgenommen zu werden, seitdem die empirischen exakten Wissenschaften mit Energie und Selbstbewußtsein ihre Gebiete abgesteckt und ihre Erträge zutage gefördert hatten. Im Zeitalter der „Arbeit" pflegt Gedanken und Systemen nur dann Beachtung geschenkt zu werden, wenn sie praktische, handgreifliche Erfolge erzielen. Wenn sichtbare Größen erstehen, die gewichtige Massen bewegen oder zerbrechen, staunt und hört der „Übermensch". Oft wird bei dem Hören und Bewundern des Rasselns und Krachens der Werkzeuge gefesselter Dampfkraft und des Zischens und Leuchtens elektrischer Motoren in ihrer Arbeit vergessen, daß still kombinierende und glücklich findende Geistesmühe die Erzeugerin dieser sichtbaren und hörbaren Machtäußerungen aus nicht Handgreiflichem war; sie sind jedoch in Tätigkeit und erzwingen sich unbedingte Hochschätzung. Kein Mensch wundert sich heute, wenn man von dem gesetzlich bestimmten Wirken des Naturmechanismus, dessen Äußerungen sicht-

bar geworden sind, überzeugt ist, während mancher sein eigenes substantiell organisches, geist-leibliches Sein in Frage stellt, trotzdem er dessen Wesen eigentlich allein erfahren kann. Hier liegt jedoch die Schwierigkeit versteckt, die der exakten Wissenschaft von der Natur noch manche Rätsel zu lösen geben wird. Die Erfahrung von dem Wesen der Dinge will und muß gemacht werden, wenn mit sicheren Schritten vorgegangen werden soll. Versucht man jedoch zu derartigen Erfahrungen zu gelangen, so kommt man in die Sphären des Unsichtbaren, nicht Handgreiflichen, die von der Naturwissenschaft scheinbar gemieden werden, trotzdem sie auf jedem Quadratmillimeter ihrer Erfahrungsgebiete, oft unbewußt in ihren Vertretern, von ihnen abhängig bleibt und mit ihnen rechnen muß.

Ein Versuch nun in den Gebieten unsichtbarer realer Gesetzlichkeit, die auf dem einzigen Erfahrungsschauplatze der Wirklichkeit, im eigenen menschlichen Innenleben, aufgesucht und ausgeforscht werden kann, bestimmte Entwicklungsfaktoren zu finden und ihre Grenzen abzustecken, liegt in der Religionsphilosophie Teichmüllers vor, die der höchsten Beachtung wert ist.

Teichmüller weist mit logisch-chemischer Methode die Quellpunkte und Stromgebiete des religiösen Lebens nach und verfolgt seine Ausbreitung. Die Erträge des Forschers werden gewiß nicht überall freudige Aufnahme finden; es geht jedoch aus ihnen hervor, daß mit exakter Methode auch die Wechselwirkungen des geistigen Lebens aufgespürt und begrenzt werden können. Die Begleitung Teichmüllers in seinen Gedankengängen, zu der wir nun einladen, wird schwerlich jemanden gereuen, weil mancher Gesichtspunkt von ihm ins Licht gestellt wird, von dem aus der religiösen Weltanschauung Klarheit zuströmt. Religiöse Überzeugungen sind Resultate innerster Lebenserfahrung und nicht Meinungen, die nach Belieben geändert werden könnten. Verlangt man die Änderung von religiösen Überzeugungen, so muß das Herz des Menschen bewegt, seine ganze Persönlichkeit gefaßt und gewonnen werden. Die vollkommene Religion kann nur im Herzen eines vollkommenen Menschen wohnen und aus ihm ans Licht treten. Die vollkommene religiöse Persönlichkeit ist der Lichtquell, aus

dem religiöse Naturen schöpfen und weiter geben können.[1]) Im Christentum ist diese Persönlichkeit in Jesus Christus gegeben, in dem die Wurzeln der religiösen Kraft aller Christen liegen. Die Äußerungen des religiösen Lebens nun sind in den verschiedenen Formen wahrnehmbar, die bei dem Juden, Araber und Christen etwa sichtbar zur Erscheinung kommen. Der Gebrauch des Gebetsriemens, die Allahanrufung in der Wüste, die Prozessionen der Katholiken sind religiöse Gesinnungsäußerungen, deren Formen auf spezifisch verschiedene innere Gesinnungszustände hinweisen, die der „Religion" angehören. Die Erforschung dieser qualitativ verschiedenen Seelenstimmungen setzt voraus, daß der Forscher selbst die Fähigkeit besitzt, religiöse Erfahrungen zu machen und nach bestimmten Gesichtspunkten in sich und anderen zu scheiden und zu ordnen. Ein Kind und ein vollkommener Materialist werden kaum fähig sein, bestimmte religiöse Begriffe zu fassen und ihrer Bedeutung nach zu würdigen; beide werden jedoch äußere Erscheinungsformen der religiösen Gesinnung für Religion halten und danach ihre Meinungen bilden. Sucht man tiefer nach den eigentlichen Unterscheidungsmerkmalen für die Religion, so ergibt sich, daß die Erscheinungen des innern und äußern Lebens alle auf bestimmte Begriffe zurückgeführt werden können, die in der geistigen Welt nur an den ihnen zukommenden Punkten ihre Stelle haben dürfen, ohne ihre Würde zu verlieren. Diese Erfahrung gilt auch für die Definition der Religion; sie ist aber oft nicht beachtet worden.

Wird die Religion als modus deum cognoscendi et colendi von den älteren Theologen definiert, so ist in dieser Definition vergessen, daß die Religion etwas Einheitliches ist und nicht als Gotteserkenntniß oder Gottesverehrung unter ein verschiedenes genus proximum gebracht werden kann. Ferner ist auch in dem Ausdrucke „modus" schon eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die eine bestimmte Art, welche Religion heißt, zu sehen, die doch gerade umgrenzt werden soll. Daß nun aber das Wissen oder die Verehrung Gottes noch nicht Religion ist, leuchtet ein, wenn man

[1]) Vergl. Adolf Müller „Das Wirkliche in der Welt". Gotha 1899. Friedr. Andr. Perthes.

fragt, ob religiöse oder theologische Wissenschaft und das Falten der Hände oder Gebrauchen der Sakramente schon fromme Menschen mache.

Wenn im Sinne Kants Religion als „lebendiger Glaube an das höchste Gut" definiert wird, so fehlt dem Begriffe der Lebendigkeit die quantitative Bestimmtheit, und das höchste Gut Kants „die sinnliche Glückseligkeit" hebt die Religion auf, die nur bei der Nichtübereinstimmung der menschlichen Wünsche mit dem Willen Gottes in schönster Gestalt sich zeigt.

Die Definition Schleiermachers für die Religion leidet an der Unbestimmtheit des Begriffs des „Unendlichen" und der Bestimmung, daß die Religion das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von dem Unendlichen sei. Das Gefühl wird von Schleiermacher dem Wollen entgegengestellt und zu eng begrenzt; das Unendliche bleibt immer nur eine negative Bestimmtheit, die durch jeden qualitativen und quantitativen Inhalt begrenzt, also aufgehoben wird. Bei Hegel ist der Gattungsbegriff für die Definition der Religion nur die Erkenntnis und ihr Artbegriff die „Vorstellung". Wie die Kunst ist bei Hegel auch die Religion eine Erkenntnisform. Es fehlt in dieser Definition das reale Element, ihr spezifischer Charakter. Lotze hat keine bestimmte Definition der Religion gegeben; es geht jedoch aus seinen Äußerungen über die „religiöse Wahrheit" hervor, die er aus dem „Nachdenken" über die ästhetischen und sittlichen Gefühle ableitet, daß die Erkenntnisfunktion in der Religion bei ihm zu sehr in den Vordergrund gestellt zu sein scheint.

Die umständliche Definition Ritschls für alle Religionen leidet an dem Mangel, daß er eine individuelle Geschichtsbetrachtung von jedem Religiösen verlangt, der aus ihr eine Deutung des Weltlaufs für sein persönliches Leben gewinnen soll, die ihm seine Selbständigkeit den Naturmächten gegenüber verbürgt. Abgesehen davon, daß zu viel Theoretisches jedem frommen Menschen zugemutet wird, ist wohl kaum oft in der Religion eine „Bestätigung der Ansprüche gegen die Hemmungen der Natur und der Gesellschaft" zu erfahren; es dürfte meistens wohl eine andere Deutung religiöser sein. Wer nun aber nicht die Ereignisse für sich zu

deuten vermag, darf doch wohl nicht irreligiös genannt werden? — Das Wollen und Handeln kommt bei der Definition der Religion bei Ritschl zu kurz, und sein im Grunde eudämonistischer Begriff des höchsten Gutes kommt nicht weit über den Kants hinaus.

Die Definition Pfleiderers für „den gemeinsamen Kern der Religion in allen ihren Formen" als „Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht, welche zur Gemeinschaft mit ihr werden will", dürfte nur mit Recht dem Tadel begegnen, daß sie mehr das Persönliche in der Lebensbeziehung und die Verschiedenheit der seelischen Funktionen, die in dem Verhältnis der Lebensbeziehung zu der weltbeherrschenden Macht in Wirkung kommen, hätte betonen können.

Teichmüller gibt der Religion als Anlage, als Akt und Gesinnung die Bedeutung eines bestimmten geistigen Koordinatensystems und führt zu der Bestimmung dieser Koordinationen durch eine generische Definition aus, daß die Willensfunktion als Trieb, als leidenschaftliches Begehren, als besonnener freier Wille, mit der Gefühlsfunktion identisch sei.

Die religiösen Lebensäußerungen nun sind, nach unserer eigenen Erfahrung, aus der wir sie deuten, immer Resultate von Beziehungen zwischen uns selbst und einem Wesen, das wir Gott nennen. Der Mensch nun, als erster Beziehungspunkt, ist als physische Einheit von Körperfunktionen nicht religiös tätig; es kommt also sein geistiges Leben mit seinen Funktionen für die Religion in Betracht. Die Seelenfunktionen: Gefühl (Wille), Handlung und Erkenntnis könnten nun einzeln für die religiösen Äußerungen als Quellen angesehen werden, wie das auch oft geschehen ist. Am meisten verkannt ist das Wesen der Religion im Verhältnis zu dem Erkenntnisinhalt. Der volle Besitz der religiösen Wahrheit ist noch nicht Religion. Ähnlich steht es mit der Gefühlsfunktion, in der Schleiermacher die Religion isolierte: religiöse Taten konnten auch erst erfolgen, wenn Erkenntnis und Gefühl einen Wertunterschied feststellten und zur Tat mitwirkten. Das Fundament der Religion muß in dem persönlichen Bewußtsein liegen, in dem die seelischen Funktionen auf das Ich bezogen werden, das spricht: „Ich denke, Ich fühle, Ich handle".

Der Herr der Funktionen des Geistes, das Ich, ist als Bewußtsein, nicht Wissen, der Beziehungspunkt für das Verhältnis zu einem andern Wesen ähnlicher Art, das in der Religion gefordert wird. Wird nun das Ich sich als Ganzes, mit seinen Funktionen des Erkennens, Fühlens und Handelns, seiner Beziehung zu einem andern ähnlichen Wesen bewußt, so kann diese Beziehungsform Gesinnung genannt werden, ohne daß die Gesinnung etwa als bloßer Wille gedacht wird. Der Wille ist, nach Teichmüller, noch nicht die Persönlichkeit, die aber gemeint ist, wenn von der Gesinnung als fundamentum relationis in der Beziehung des Menschen zu Gott gesprochen wird. In der Gesinnung liegt eine gewisse Erkenntnis, ein Wille oder Gefühl und eine entsprechende Handlungsweise, bezogen auf die Persönlichkeit. In dem Ausdruck „Gesinnung" liegt auch, nach Teichmüller, mehr als in dem Worte „Gemeinschaft", weil Gemeinschaft auch ohne Bewußtsein bestehen kann.

Als zweiter Beziehungspunkt für die Religion ist unser Gottesbewußtsein gegeben. Das Gottesbewußtsein muß aber Gott als Wesen vorgestellt, geglaubt und angenommen haben, das ein dem Ich analoger Grundbegriff bezeichnet.

Die religiöse Funktion nun, welche die Gesinnung des Menschen in Beziehung zu seinem Gottesbewußtsein ausdrückt, ist ein persönliches Verhalten, wie es in sittlichen und rechtlichen Beziehungen von Menschen untereinander erscheint. Es müssen also die drei Seelenvermögen des Menschen in symbolischen Akten die persönliche religiöse Gesinnung offenbaren. Sie wird in symbolisch-semiotischen Handlungen, in Gefühläußerungen und theoretischen theologischen Begriffen zur Erscheinung kommen.

Die Anlage und Fähigkeit zur Religion nun ist eine allen Menschen gemeinsame. Ein besonderes Organ für die Religion kann nur in den wesentlich menschlichen Eigenschaften gesucht werden, die jeder Persönlichkeit Gottesbewußtsein ermöglichen. Ein besonderes religiöses Organ würde die Religion zur Spezialität machen und sie entwürdigen. Die Religion ist auch nicht eine geschichtliche Einzeltat Gottes, sondern Erfüllung der in der menschlichen Eigenart gegebenen Anlage, die ihn befähigt, die

Gaben Gottes zu empfangen. Die religiöse Gesinnung nun kann sich nie in einer der drei Seelenfunktionen isoliert symbolisieren, sondern muß immer als unauflösliche Koordination der drei Tätigkeiten des religiösen Gefühls, der religiösen Vorstellung und des religiösen Handelns erscheinen, die aus dem menschlichen Selbstbewußtsein in Beziehung zu Gott entstehen. Diese Einheit der drei Seelenfunktionen ist als Einheit der Koordination zu fassen, so daß im religiösen Leben jede Geistestätigkeit der andern zugeordnet ist und mit ihr zusammengehört, ohne eine chemische Verbindung herzustellen. Alle theologischen Gedanken sind an die zugehörigen Gefühle gebunden und erst dadurch religiöse Gedanken; treten die religiösen Gedanken aus diesem Zusammenhange heraus, so werden sie sinnlos. Die wissenschaftlich gewonnenen Begriffsverbindungen, welche spekulativ zu einer Gottesidee führen, sind so lange rein philosophische Gedanken, bis sie in Koordination mit dem menschlichen Selbstbewußtsein treten und religiöse Gefühle und Bewegungen hervorrufen. Es lassen sich also die theologischen Wahrheiten in gewisser Weise auch philosophisch beweisen, weil zwar durch die begriffsmäßige Behandlung der theologischen Objekte die religiöse Beleuchtung verschwindet, nicht aber die Objekte selbst. Der wirkliche Gott ist kein Geheimnis des Glaubens, sondern auch durch weltliche Wissenschaft nachweisbar. Die religiösen Akte der zusammengehörigen Funktion der drei psychischen Vermögen in ihrer Zuordnung zur Gesinnung des Menschen und seinem Gottesbewußtsein werden nun durch häufige Auslösung zu einer lebendigen Kraft, die eine bleibende Haltung und Festigkeit gewinnt und zum Gesamtbewußtsein wird. Dieses religiöse Gesamtbewußtsein kann nun wohl unterbrochen und zeitweilig von anderen Regungen überflutet werden; es regt sich jedoch nach diesen Unterbrechungen durch Schlaf, Ohnmachten, Wahnsinn usw. und nach den Überflutungen durch andere äußere Eindrücke im religiösen Menschen immer wieder schmerzlich tadelnd und strafend, während der irrreligiöse diese Empfindungen nicht hat. Die religiöse Gesinnung kann auch im Gefühlsrausch verschwimmen, wenn sie nicht in allen seelischen Funktionen sich symbolisiert.

Nach diesen Voraussetzungen ist als generische Definition von Teichmüller für die Religion der Satz gegeben: Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich dem Gottesbewußtsein zugeordnet in zusammengehöriger Funktion von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisiert.[2])

Teichmüller bemerkt, daß seine Definition absichtlich unbestimmt sei, um alle Formen und Arten der Religion subsummieren zu können. Das Irreligiöse wird von ihm, wie das Laster in die Ethik, auch in die Sphäre der Religion gebracht.

Eine wissenschaftliche Einteilung der Religionen kann nun nicht geographischen, ethnographischen und historischen Überlieferungen folgen, sondern muß auf den wesentlichen und allgemeinen Funktionen der menschlichen Seele beruhen. Die allgemeinen Funktionen der menschlichen Seele werden aber in ihrer Gesamtheit erst religiöse durch ihre Beziehung zum Gottesbewußtsein. Es wird also auf die natürliche Metaphysik, nach Teichmüller, zurückzugehen sein, welche in der spekulativen Vernunft der Völker ihre Mutter hat, aus der das Gottesbewußtsein geboren wird. Die wahre Metaphysik kommt zur wahren Religion des Christentums, die falschen Religionsformen gründen sich auf falsche metaphysische Prinzipien. Zunächst ist in der Menschheit nicht das Forschen nach dem Sein und Wesen aller Dinge aufgetreten, sondern alle Lebensfragen richteten sich auf Gegenstände der Furcht und Hoffnung und sittliche Gefühle im Verkehr mit anderen Persönlichkeiten. Der Mensch hatte es also zunächst mit der scheinbaren Welt zu tun und mußte alle Ursachen und Gott als Gegenstände in diese Welt versetzen, sich von ihnen unterscheiden und sich ihnen gegenüberstellen. Die unterste Stufe der Religion kann also, nach Teichmüller, „projektivische Religion" heißen, weil der Mensch den geglaubten Gott als gefürchtetes und verehrtes Objekt von sich abtrennt.

Die spätere Abstraktion ergibt die Identität von Subjekt und Objekt in der religiösen Verehrung und wird zur pantheistischen Religionsform.

---

[2]) Teichmüller: Religionsphilosophie, S. 91.

Die naive und einseitig subjektive Religionsform zerbricht das Christentum mit der Forderung des persönlichen Gesinnungsverhältnisses zwischen dem vollen menschlichen Selbstbewußtsein und der göttlichen Persönlichkeit.

Die projektivische und pantheistische Religionsform lassen sich nun aber wieder in verschiedene Gattungen teilen.

Eine projektivische Religion, die nur dem Gefühl der Wahrheit koordiniert wäre, gibt es nicht, weil sie nur dem Erkenntnisvermögen, nicht der Gesinnung zugeordnet wäre. Auf der ersten Stufe religiöser Anschauung und Verehrung sind Forschungen nach dem Sein und Wesen der Dinge ausgeschlossen. Die Seelenfunktion des Bewegens und Handelns kommt zunächst in Beziehung zur Außenwelt in Tätigkeit. Sie ergibt uns unsere Existenz oder unsern Tod, Gesundheit oder Krankheit, Besitz oder Verlust usw., und alles auch wieder in Beziehung auf jedes Ding und jede Person, die wir besitzen. Unser Gefühl wird durch diese Erfahrungen, nach Teichmüller, vorwiegend negativ erregt, und dem Gottesbewußtsein auf dieser Stufe entspricht die Religion der Furcht. Wird das Gebiet der Erkenntnisfunktion von dem Gottesbewußtsein erfüllt und wird das Gebiet der Religion der Furcht eliminiert, so bleibt das Gefühl als solches in Beziehung auf die Ordnung der Seelenfunktionen übrig, abgesehen von einem bestimmten Inhalt. Der Ordnung und der ihr widersprechenden Unordnung ist der Begriff des Gesetzes und Rechtes, des Guten und Heiligen und der Sünde und Gesetzesübertretung koordiniert. Das Gottesbewußtsein auf dieser Stufe in seiner Zuordnung zur Gesinnung des Menschen ist die Religion der Sünde oder Rechtsreligion. Der Grund und das Wesen der Ordnung und sein zugehöriges Gefühl ist noch verborgen.

Diese Formen der projektivischen Religion kommen nun nicht chemisch rein zur Erscheinung, sondern immer mehr oder weniger vermischt.

Den Übergang von den projektivischen Religionen zu den pantheistischen bildet der Atheismus. Er ist Skeptizismus, Kritizismus, Positivismus und Empirismus; er nimmt die außen stehenden Götter fort und ist deshalb auf höherem Standpunkte

als die projektivischen Religionen. Die Kirchenväter hatten, nach Teichmüller, dem Heidentum gegenüber einen atheistischen Anstrich und wendeten auch Spott und Hohn als allgemeine Mittel des Atheismus dem Heidentum gegenüber an.

Der pantheistische Typus der Religion besteht in Verpflanzung des Objekts der Verehrung in das Subjekt. Der in der projektivischen Religion erzeugte und objektivierte Gott wird wieder von dem Menschengeiste in seinen drei Funktionen absorbiert.

Der Pantheismus läßt sich wieder, je nach dem Vorherrschen der einen oder der anderen Seelenfunktion, scheiden. Herrscht die bewegende Funktion vor, so entsteht der Pantheismus der Tat, herrscht das Gefühl oder die Erkenntnis als Diktator, so entsteht der Pantheismus des Gefühls oder der Erkenntnis. Die erste Form des Pantheismus ist wieder vielgestaltig; die beiden anderen sind einartig. Vom Pantheismus wird mit Recht der projektivische Gott aus den Wolken in die Tat, das Herz und den denkenden Geist des Menschen hineingeholt; es verschwindet aber in ihm mit dem objektivierten Gott der Animisten auch das Subjekt mit allen seinen Funktionen und wird zur konkreten Bewußtseinserscheinung. Die Totalität des Inhalts der Erscheinungen aber wird dem Nichts gleichgestellt. Die natürliche Metaphysik der Menschheit fragt nun mit Recht nach wirklich lebendigen Wesen, „Dingen an sich“, und behauptet die Existenz von Persönlichkeiten, die nicht in Erscheinungen zerfließen. Die einfache Menschheitsphilosophie wird unsicher durch viele spätere Erfahrungen, und die Techniker schaffen und vernichten die verschiedensten Irrtümer. Nicht vom Begriff der Zeit (Xenophanes), nicht vom Anschauungsbild (Aristoteles), nicht vom Wissen (Hegel), ist für die Gewinnung des Typus aller Substanzbegriffe auszugehen, sondern, mit Zustimmung der ganzen Menschheit, von dem ganzen Bewußtsein, in welchem das Ich als selbständiges, zeitloses Wesen anzutreffen ist, in dem die realen Akte in verschiedenen Tätigkeitsformen von ihrem zugehörigen ideellen Inhalte zu unterscheiden sind. Hiermit ist nicht nur die volle Wahrheit und Selbständigkeit anderer Persönlichkeiten und der außer dem Bewußtsein liegenden Welt zu verstehen, mit der wir verkehren

und deren Ordnung semiotisch festgestellt werden kann, sondern aus der Gemeinschaft der Wesen wird der Substanzbegriff erweitert. Wie die reellen und ideellen Seinsformen dem selbständigen, zeitlosen Ich angehören, so gehören alle Wesen mit ihren Akten und ihrem ideellen Inhalte einem einzigen Wesen zu, welches alle Wesen in ihrer Selbständigkeit läßt und sich doch von ihnen, wie das Ich von seinen Akten, unterscheidet. Sein eigenes, nicht summiertes Bewußtsein offenbart sich in dem technischen System der Geschichte als Kraft, Wissen und Liebe aller in Natur.[3])

Das Christentum enthält, nach Teichmüller, diese wirkliche Metaphysik und muß in seiner Theologie, dogmatisch, ethisch, kultisch das System von hellenischen Kategorien befreien und allgemein menschliche Standpunkte wählen, um spekulativ und philologisch-historisch den Positivismus zu überwinden, der eigentlich nur ein Scheinleben führt.

Teichmüller weist die Forderung zurück, seine Einteilung der Religionen unter den Begriff der Entwickelungsgeschichte nach Darwin und Hegel zu bringen. Er meint, daß viele logisch folgende Entwicklungsstufen in der Geschichte gleichzeitig nebeneinander stehen, weil der neugeborne Mensch nicht die Produkte der Geistesentwicklung erbt und die Seelen der kommenden Geschlechter nicht an natürlicher Begabung der verflossenen Welt überlegen sind. Es kommen im neunzehnten Jahrhunderte auf religiösem Gebiete im Christentum Gläubige der Furchtreligion und Fetischanbeter zur Erscheinung, während im Heidentum religiöse Menschen leben, die auf dem Standpunkte des Pantheismus stehen. Schelling, Hegel, Schopenhauer fanden ihre Gesinnungsgenossen unter Griechen und Indern; der Positivist Laas sieht sein Ebenbild im Protagoras.

Der Gedanke der Entwickelung im rechten Sinne bleibt in der Stufenfolge der projektivischen, pantheistischen und christlichen Religionsform gewahrt, wenn auch immer zu beachten ist, daß im Pantheismus mehrere Formen gleichzeitig und gleichwertig nebeneinander stehen, die sich nicht auseinander entwickelt haben.

---

[3]) Teichmüller a. a. O., S. 107.

Mit der Geschichte hat die Entwickelungsidee im Gebiet der Religionen, nach Teichmüller, nichts zu tun, weil in allen Jahrhunderten die Grundformen der religiösen Gesinnung sich wiederholen. Es gibt keine Volksseele, keine Familienseele und keine Kirchenseele, im Sinne der modernen Geisteshistoriker. Es bleibt, trotz der Überflutung der individuellen Kräfte durch die Bedingungen für eine gewisse Gleichförmigkeit des Seelenlebens, die aus der Schule, der Kirche, den Zeitungen und der Geselligkeit ausströmen, doch immer die individuelle Differenz der Anlage und der Verschiedenheit der Arbeit. Die Seelen sind Träger der Erscheinungen, nicht ihre Produkte. Jede Seele hat in dem technischen System der Geschichte, das Clemens Alexandrinus ein Drama nennt, als Actor eine bleibende Rolle. Die Bedeutung der Geschichte ist durch das Christentum erkannt, in welchem Gott selbst geschichtlich wird und die Bedeutung der Persönlichkeiten als Träger der Geschichte bestätigt.

Bei der Behandlung der einzelnen Religionstypen nach seinem System betont Teichmüller mit Recht, daß die systematische Einteilung nicht etwa von historisch überwundenen zu edleren Formen aufsteigt. Die projektivischen Religionsformen, bei denen das Interesse und Recht der Einzelnen im Verhältnisse zu anderen Persönlichkeiten und zum Gottesbewußtsein die Beziehungspunkte für die religiöse Gesinnung bilden, sind keine Antiquitäten, sondern, nach Abzug der veralteten Vorstellungen von Natur und Himmel, bleibt als Rest das Herz jedes neu ins Leben kommenden Menschen übrig. Für die projektivischen Religionsformen ist die Gesinnung der Selbstsucht maßgebend, so daß, nach Teichmüller, die Furcht und nicht die Scheu und Pietät die Quelle der ersten Theologie wird. Der Gott in der Religion der Furcht ist das Abbild der gefährlichen Menschen in der Umgebung des Religiösen, also ein böser Gott, der aber veränderlich erscheint. Der Mensch schiebt sich als religiöser in die Kausalreihe der Motivation der göttlichen Stimmungen ein und fühlt sich verantwortlich. Das theologische Objekt in der Religion der Furcht kann nicht bestimmt bezeichnet werden; es ist aber immer dem persönlichen Geiste des Gläubigen analog gedacht. Hinter dem Fetisch steht

als das eigentlich Wirksame ein seiner Natur nach unbestimmbarer, unsichtbarer, mächtiger Geist.

Der Kultus in der Religion der Furcht gestaltet sich nach der Erfahrung, daß jeder unverständige Mensch, wenn er Schaden leidet, die Schuld anderen Personen und Sachen beimißt. Die Eitelkeit und das Interesse des gefürchteten Herrn wird mit Lobpreisungen angeregt, um den Zorn des Mächtigen von sich abzuwenden. Der Mensch schließt von seinen Erfahrungen auf die Stimmungen der Götter. Er opfert, was ihm selbst wertvoll erscheint, um die Lust an guter Speise, die er selbst kennt, bei seinen Götzen zu stillen. Für den Himmelsgott wird das Opfer verbrannt, für den Wassergott ersäuft. Nach dem Genusse ist der menschlich gedachte Gott in behaglicher Stimmung und geneigt, Bitten zu erhören. Die Theurgie, welche mit den schwachen Seiten der Gottheit in der Verehrung rechnet, ist bei den rohen und entwickelteren Formen der Religion der Furcht die Frucht dieser falschen Gottesvorstellung.

Die auf dieser Stufe der Religion auftretenden Orakel und Inspirationen sind, nach Teichmüller, aus dem Gebiete der Leidenschaftlichkeit herausgewachsen und überragen durch ihre dämonische Kraft die bewußte Sphäre des persönlichen Lebens, so daß der Mensch unfreiwillig bestimmt wird. Sehr interessant ist die Auffassung des Wunders, wie sie von Teichmüller entwickelt wird. Das Wunder hat nur seinen Wert in der Bedeutung und Deutung für die einzelne Persönlichkeit; es ist ein einzelnes Ereignis und bezieht sich auf einen in der Zeit gegebenen einzelnen Gemütszustand des Gläubigen und dreht sich niemals um Bezeugung der abstrakten dogmatischen Wahrheit, daß die Götter mächtig sind und die modernen Naturgesetze durchbrechen können.[4]) Das Interesse des religiösen Menschen besteht zunächst nicht in einer Vergleichung von Dogmatik und Naturwissenschaft. Teichmüller kommt zu dem Schlusse, daß nur diejenigen Wunder anzuerkennen sind, welche Glauben gefunden haben, und daß nur diejenigen Wunder noch jetzt erzählt und

[4]) Teichmüller a. a. O. S. 175.

irgendwie benutzt werden dürfen, welche noch jetzt in dem zugehörigen Kreise Glauben finden oder eine gemütbewegende Wirkung ausüben können. Jeder richtet sich im Leben nach dem, wovon er überzeugt ist, und nur in den seltensten Fällen hat man Zeit und Veranlassung, vor seiner Entscheidung noch Theoretiker zu befragen und Experimente anzustellen. Der Glaube an die Wunder hängt von dem Werte ihrer Deutungen ab; was dem Gemüte genügt, das genügt schlechthin.

Die Schicksalsidee hat, nach Teichmüller, ihren Ort nur in der Religion der Furcht; die Religionen, in denen sie als Prädestination, oder in anderer Weise erscheint, sind unreine Formen, weil die Furchtreligion eingemischt ist. Die Schicksalsidee hat ihre Wurzeln in der Deutung der Flüche und Segnungen und kommt im Glauben an den Zufall zur atheistischen Auflösung.

Der Gläubige steht dem Schicksal als einem metaphysischen Wesen persönlich gegenüber, ohne die Zukunftsenthüllung zu ersehnen.

Im Islam, der großen Religion der Furcht, ist keine Spur von dem sittlichen Geiste des Judentums, von dem er sein Prinzip entlehnt hat, sondern nur die Selbstsucht mit der Berechnung von Lohn und Strafe ist maßgebend.

Die Religion der Sünde oder Rechtsreligion entspringt, nach Teichmüller, aus dem Gefühl des nicht mehr nur selbstsüchtigen Menschen, daß irgendwo und irgendwann eine von ihm mit Wohlgefallen empfundene Ordnung gestört oder durchbrochen wird. Die negative Form der sittlichen Gebote bestätigt diesen Ursprung der ersten sittlichen Regungen. Durch die Störungen der gewohnten Ordnung, die mit Entrüstung wahrgenommen werden, entsteht das Bewußtsein von dem, was sein soll und darf, das Rechtsbewußtsein. Aus dieser Erkenntnis folgt das Rechtsgefühl und die soziale Rechtsordnung im Staate. Wo nun das Rechtsbewußtsein und Rechtsgefühl sich schon findet und von dem Rechtsbewußten verletzt wird, entsteht das Schuldgefühl. Dieses primitive Schuldgefühl richtet sich zunächst nur auf die natürlichen, sozialen und politischen Verhältnisse der Menschen, weil die Wahrnehmung der Rechtsordnung nur die natürliche Zweckmäßig-

keit zum Inhalt hatte. Der Inhalt des Rechtsbewußtseins ist nach den Entwicklungsstufen der Menschheit veränderlich. Die Theologie der Rechtsreligion bezieht sich auf den strengen, mächtigen Herrn und Gesetzgeber. Die moralische oder Rechtsreligion der Juden wird von Teichmüller aus der eigenartigen Geschichte des Volkes zu erklären versucht und als wahre Offenbarung Gottes[5]) bezeichnet. Die reine Rechtsreligion ist geschichtlich nicht zu finden; sie besteht immer in Vermischung mit der Religion der Furcht. Die Motive für den Kultus in der Religion der Sünde sind in dem Gefühl der Uneinigkeit mit dem allgegenwärtigen Beurteiler alles Bewußten und in der wiederhergestellten Gemeinschaftsgewißheit zu suchen. Bußpsalmen und Loblieder, Opfer und Leistungen folgen den Drohungen und Verheißungen des Gesetzes. Die unreine Rechtsreligion stellt sich nach Teichmüller in den verschiedensten Äußerungen des christlichen Glaubens und Lebens dar, in denen die Furcht vor dem zornigen Gott die persönliche Herzensgemeinschaft der Gläubigen mit der heiligen und liebevollen Persönlichkeit Gottes stört.

Die Übergangsform des Atheismus, der Gottlosigkeit, kommt bei Teichmüller zur Sprache, weil der Atheismus seine Kritik auf den Gottesglauben richtet und damit einen religiösen Standpunkt einnimmt. Die Kritik des Atheismus kann sich von seiner Verstandesstufe aus nur auf die Religion der Furcht richten. Nur die unreinen Elemente in den edleren Religionsformen können von der atheistischen Kritik getroffen werden. Der Positivismus in allen historisch nicht bedingten Formen ist, nach Teichmüller, nichts weiter als Atheismus. Die Weltansichten sind überhaupt nicht an die Zeitfolge gebunden, wie Teichmüller nochmals bestimmt versichert, sondern sie sind ziemlich in allen Zeiten dieselben gewesen. Ob Thales oder Büchner den Hylozoismus vorträgt, unterscheidet sich nur nach den tieferen Einsichten des alten Philosophen.

Die Ethik des Atheismus hat ihr Motiv in der Affektlosigkeit; die Religion der Furcht ist also überwunden. Das Gewissen besteht im Atheismus als Form des Gedächtnisses für das, was an-

[5]) A. a. O. S. 290.

ständig, ehrlich usw. für eine bestimmte Gesellschaft gilt. Die Auflösung strenger Sitten durch den internationalen Verkehr vernichtet also auch das Motiv der Rechtsreligion für den Atheismus. Das wahre Gewissen wird freilich auch bei dem Atheisten nicht vernichtet werden. „Wer zum Verderben anderer lügt oder Habe und Leben anderer raubt, der muß eine irdene Seele haben, wenn ihm nicht die Bilder des Jammers, die er angerichtet, in der Erinnerung aufsteigen".[6]) Das Charakteristische des Pantheismus wird von Teichmüller darin gesehen, daß er das Ich zu Gott macht und keine Gläubigen in seinem Systeme kennen darf.

Das Motiv des Pantheismus ist die unbefriedigte Stimmung der Gottverlassenheit, aus der das Suchen nach der Gottheit im eigenen Geiste folgt. Die drei Funktionen des Geistes bieten sich zur Stillung des Hungers nach dem Göttlichen an. Die Tätigkeit der Seele wird überhaupt nur durch das Gefühl erregt; es wird also die Tat des Geistes bestimmen. Im Gefühl nun tritt die Gemeinschaft von Leib und Seele zunächst als Sinnlichkeit, Wohlsein und Unbehagen in die Erfahrung. Dieser Erfahrung entspricht die in festen Handlungsweisen durch die Not bestimmte Technik des Menschen. Die religiöse Gesinnung und Weltauffassung auf dieser Stufe der Tat ist der Fortschrittsenthusiasmus. Er ist der Furchtreligion als pantheistische Form parallel.

Der Region der sittlichen Ideen und des Gewissens löst das zugehörige Gefühl besondere Tätigkeiten aus, die in den Religionsformen der Werkheiligkeit, des Staats- und Kirchen-Enthusiasmus, erscheinen. Die projektivische Rechtsreligion entspricht diesem Pantheismus.

Eine Religionsform des Pantheismus erscheint als eigenartige Bildung aus den ästhetischen Ideen im Zusammenhange mit dem ästhetischen Gefühle: sie wird von Teichmüller Kunstenthusiasmus genannt und hat kein Analogon in den projektivischen Religionen. Im Fortschrittsenthusiasmus wirkt die Furcht, Hoffnung und Freude an der Arbeit religiöse Stimmungen. Es kommt die allgemeine Aktivität selbst in ihrer reinen Form zum Ausdruck. Die Per-

[6]) A. a. O. S. 367.

sönlichkeit empfindet sich nicht vorwiegend selbst, sondern es geht eine Weltempfindung in ihr auf, es weht eine frische Brise des allgemeinen Werdens, der allumfassenden Entwicklung der Dinge belebend ins Herz und erhebt es zu höherem Schwunge.[7]) Die Dogmatik des Fortschrittsenthusiasten ist die Nationalökonomie; die ganze Welt ist ihm eine große Wirtschaft; sein Kultus ist Arbeit, und zwar nur wirtschaftliche. Der Inhalt dieser Religion ist Ausbreitung des sinnlichen Glückes in den Fortschritten der Arbeit. Anhänger der verschiedenen Religionen und Konfessionen sind solche Pantheisten der Tat. Der Utilarismus wird überall gepriesen, das Evangelium der Arbeit gelobt, und unzählige Menschenopfer werden dem pantheistischen Götzen gebracht.[8])

Der Pantheismus der Werkheiligkeit stellt sich in solchen Persönlichkeiten dar, die nichts glauben und nichts hoffen, die auch niemals über die Normen ihres Tuns räsonnieren, dennoch aber finden, daß es in der Welt am besten ist, seine Pflicht zu tun. Ihr rechtes, gesetzliches Leben nach ihrem Pflichtbewußtsein macht ihnen den Wert der Welt aus. In der Weltanschauung des Buddhismus sieht Teichmüller das System dieses Pantheismus. Die pantheistischen Werkheiligen sind den Gläubigen der reinen Rechtsreligion sehr ähnlich. Der pantheistische Staats-Enthusiasmus ist ein Fortschritt im Vergleiche zu der pantheistischen Werkheiligkeit. Die Mühe und Selbstüberwindung der Werkheiligen ist eine inhaltlose Frömmigkeit, weil sie nur auf dem Übergewichte der handelnden Funktionen der Seele beruht, deren Genuß in dem Bewußtsein besteht, wie schwer die Pflichterfüllung für den natürlichen Menschen ist. Es fehlt den Werkheiligen jeder Inhalt des geistigen Lebens und jede Erkenntnis Gottes und der Welt. Dieser Inhalt nun ist im Streben nach einer Staatsidee gefunden, in der verwirklicht wird, was sein sollte und nicht mehr bloß dem einzelnen genügt. Das Gesetz, was über die sinnlich-leidenschaftliche Natur als geistige Macht Ordnung bringt, ist das Ziel der Staats-Enthusiasten. Jeder Zusatz von Ehrgeiz und Herrschsucht ist auf dem reinen Gebiete dieser enthusiastischen Ge-

[7]) A. a. O. S. 391.

[8]) A. a. O. S. 395.

sinnung ausgeschlossen. Plato und Lykurg sind Typen von Staatsenthusiasten. Die Dogmatik dieses religiösen Standpunkts besteht in der Ausbildung des Staatsideals. Die Staatsordnung ist für sie der göttliche Geist in der menschlichen Gesellschaft. Der Staatsenthusiast opfert im Dienste des objektiven Geistes im Rechtsleben der Gemeinschaft alle individuellen Interessen. Der Sozialismus hat mit diesem Standpunkte nichts zu tun, weil er auf Egoismus beruht; er gehört zum Fortschrittspantheismus.

Der Kultus des Staatsenthusiasten ist die ernste Tat des Aufgehens in den Staat mit allen Lebensinteressen. Die unreine Form des Staats-Enthusiasmus ist die Ruhmsucht. Der Verlust des Ruhmes vernichtet auch die moralische Existenz eines solchen Enthusiasten, während der wahre pantheistische Staats-Enthusiast auch Unehre erträgt und im Dienste der Rechtsordnung dem Ganzen sich opfert. Schon in den projektivischen Religionsformen sind Abkömmlinge aus den christlichen Religionskreisen, wie Fürsten in Bauernhäusern, aufgefunden worden, weil die Idee der Religion als Gesinnung, die wir Gott gegenüber haben, in den drei Lebensfunktionen sich ausdrückt, die unserm Geiste angehören. Diese Lebensfunktionen können nun leicht ihren Zweck vergessen, der darin besteht, daß sie die Gesinnung des Menschen in Beziehung zu Gott symbolisieren. Sie können sich selbst zum Zwecke machen. Entsprechend den Seelenfunktionen gibt es im Christentum aus diesem Grunde die drei Verirrungen des Kirchenenthusiasmus, des Mystizismus und der Gnosis. Der Kirchenenthusiasmus verdient besondere Aufmerksamkeit. Der Staatsenthusiasmus hat in der Politik seine Religion; das Christentum umfaßt das ganze Leben des Menschen und bildet als Lebensäußerung auch eine gesellschaftliche Ordnung aus, die den Anspruch macht, als göttliche über der zeitlichen zu stehen. Diese göttliche Ordnung im zeitlichen Leben, als sogenannte Kirche oder als sichtbares Reich Gottes, wird nun leicht als Selbstzweck des religiösen Lebens angesehen und die Gesinnung von ihrem Beziehungspunkte, der Persönlichkeit Gottes, losgelöst. Der in der religiösen Gesinnung lebendige Geist Gottes wird zum Gemeingeist der Kirchenglieder und damit pantheistisch absorbiert. Die Hypertrophie der handelnden

Funktion ist die Ursache des Kirchenenthusiasmus. Die Dogmatik des Kirchenenthusiasmus wird zum Mittel für das kirchliche Leben, und die Norm für ihre Beurteilung liegt in sozialen Gesichtspunkten; die Ethik steht in demselben Dienst; der Kultus folgt aus der Identifizierung von Kirche und Reich Gottes. A. v. Oettingen wird als Repräsentant des Kirchenenthusiasmus von Teichmüller genannt, indem er dessen Ausspruch, neben manchen anderen, zitiert: „Die kirchliche Gemeinschaft ist die gegenwärtige Gestaltung des Reiches Gottes.“ Der kirchliche Enthusiasmus ist eine Spielart des Staatsenthusiasmus. Der Standpunkt des Staats- und Kirchenenthusiasmus ist zu niedrig für den Christen, weil der Christ die ganze Ewigkeit in seinen Gesichtskreis faßt und für den Pantheisten die Weltgeschichte das Weltgericht ist, und Gott nur in der sichtbaren Kirche regiert.[9]) Der Kunstenthusiasmus ist der Pantheismus, in dem nur die Handlung selbst zum Lebenszweck gemacht wird und zur Befriedigung gereicht. Wer spielt oder künstlerisch tätig ist, dient keinem äußern Zweck, sondern seine ganze Weltauffassung ruht auf dem Werte seines Tuns für ihn. Der Künstler macht sich zum Herrn der Welt und genießt in holdem Wahnsinn und göttlicher Begeisterung den aus der Welt ausgepreßten Nektar der Poesie.[10]) Teichmüller meint, daß der Pantheismus der Kunst erst nach der Furcht- und Rechtsreligion hat aufkommen können; die Entwicklung des Pantheismus hat auch nicht gleich den Kunstenthusiasmus erzeugt. Schiller, Goethe und die Romantiker sind wohl die ersten Vertreter dieses Pantheismus.

Die Dogmatik des Pantheismus der Kunst macht die Götter zu Gemütszuständen im menschlichen Geiste. Die heidnische Götterwelt, der katholische Sakramentsbegriff, die Eumeniden erschienen alle als künstlerische Formen des pantheistischen Geistes. Die Ethik des Kunstenthusiasten besteht in der ästhetischen Erziehung, in der Ausübung der Kunst und dem Genuß der Kunstwerke.

Der Kultus des pantheistischen Kunstenthusiasmus besteht in dem Gebrauch sämtlicher Formen der Gottesverehrung als Stoff

[9]) A. a. O. S. 427.

[10]) A. a. O. S. 435.

für phantastische Umbildungen für den Künstler und seine Geistesrichtung. Goethe und Schiller fanden den natürlichsten Ausdruck ihres religiösen Bewußtseins in dem Kultus der griechischen Götter, im Islam und der indischen Mythologie. Die Ausübung der Kunst erfolgt im Theater, das an die Stelle der Kirche tritt.

An Stelle des Menschen tritt das Träumen und Dichten; die Persönlichkeit, das substantielle Sein, verschwindet in der einen Funktion der Phantasie. Der Mensch löst sich von den Zügeln des Verstandes los und kommt als Pantheist der Kunst leicht zum Wahnsinn. Die moralischen Begriffe werden verflüchtigt, weil die menschlichen und göttlichen Gesetze der Ethik nicht gelten; der pantheistische Kunstenthusiasmus kann zur Unwahrheit und Schlechtigkeit durch seine Einseitigkeit werden.

Das Wesen der psychischen Funktion des Gefühls, die schon bei dem logischen Denken und Urteilen bewußt und unbewußt mitwirken muß, besteht im Beifall und Mißfallen, die empfunden werden. Dem Beifall und Mißfallen liegt aber die zugeordnete Idee der Ordnung als Beziehungspunkt zugrunde. Die Möglichkeit der Unordnung liegt in der Selbständigkeit des Ichs. Die Ordnung, bzw. Unordnung nun wird mit Beifall und Mißfallen des subjektiven Gefühls begleitet, wenn die Welt vom Standpunkte des eigenen Ichs selbstsüchtig, perspektivisch angeschaut wird; die objektiven Gefühle empfinden das Ich als in die Allgemeinheit, in das Ganze einzuordnende Wesenheit. Diese Gefühle können ideale genannt werden, weil sie den Formen des ideellen Seins folgen. Die objektiven Gefühle nun folgen der Idee der Schönheit, der Idee des Guten und Wahren und werden pantheistisch religiös, wenn sie in der ideellen objektiven Gedankenwelt und der zugehörigen Handlungsweise aufgehen, die im Pantheismus die Gottheit sind. Die Dogmatik dieser pantheistischen Religionsformen ist allgemeine Unbestimmtheit. Alle Mystiker von Dionysius Areopagita bis auf die Gegenwart sind Beispiele für den Pantheismus des Gefühls. Der Kultus des Gläubigen dieser Religionsform ist Quietismus, Beschaulichkeit im Gefühl des sichern Besitzes, während andere Befriedigung in Handlungen und Ereignissen suchen. Die Ethik ist in der Religionsform des Gefühls-

pantheismus auf die Erzeugung eines möglichst konstanten und intensiven Gefühls gerichtet. Verstand und Bewegungsfunktion sind nur Heizmaterial für das Gefühl. Das Wollen muß in dem Geschehen aufgehoben werden. Der Weg zur Seligkeit ist nach Scheffler:[11]) „der geheime Tod"; „Tod ist ein selig Ding: Je kräftiger er ist: je herrlicher daraus das Leben wird erkiest"; „Ich sterb' und leb' auch nicht, Gott selber stirbt in mir: Und was ich leben soll, lebt Er auch für und für" singt Angelus Silesius.

Da das Ich im Pantheismus des Gefühls in der einen Funktion verschwunden ist, fehlt das Bewußtsein der Wirklichkeit, in welche sich der Mensch mit christlicher Besonnenheit finden, und die er mit Mut und Vertrauen umgestalten soll.[12]) Die erkennende und handelnde Funktion im Mystiker ist im seligen Gefühl versunken; er sucht und findet keine Vermittlung mit der Wirklichkeit, die er zum Traum macht. Die unreinen Formen des Gefühlspantheismus zeigen sich in der Naturschwärmerei, in der musikalischen Phantasieschwärmerei, im Methodismus.

Der Pantheismus des Gedankens findet sich bei Naturen, deren Energie des Gefühls und der Handlung sich überwiegend dem Denken zuwendet. Die Wahrheit ist der Stein der Weisen des Denkers. Die Neigung zum Erkennen geht die verschiedensten Wege. Die Erforschung der Naturgegenstände, der Sprachen, der Rassen der Menschen, der Begriffe, der Ideen des Rechts und der Tugend sind Erkenntniswege; es fehlt ihnen aber so lange die religiöse Richtung, bis die Beziehung zum Gottesbewußtsein eintritt. Die erkannte Wahrheit muß sich als Geist erweisen und unserm Geiste offenbar werden. Ein Gegensatz zwischen Erkenntnis und Religion ist unberechtigt, weil die Religion die Gesinnung ist, welche der Mensch als Persönlichkeit gegen Gott hat, und keine Stufe der Erkenntnis; sie ist bei allen Erkenntnisstufen möglich und wirklich und erfordert außer der Erkenntnis noch zwei selbständige Geistesvermögen, den Willen oder das Gefühl und das Vermögen der Tat. Der Idealismus bleibt Pantheismus des Gedankens, weil er von der Gnosis nicht zu trennen ist. Die Aus-

[11]) Franz Kern: Johann Schefflers cherubinischer Wandersmann 1866.

[12]) A. a. O. S. 465.

bildung der wissenschaftlichen Theologie beginnt erst mit dem theoretischen Pantheismus. Der Idealismus hat die Eigenart, daß er die ganze Welt als Subjekt und Objekt in die bloße Erkenntnisform auflöst; seine reine Form ist aber in keinem System zu finden, weil das Intelligible identisch und unveränderlich ist, also kein Leben hat. Schon im Systeme Platos ist ein unvermeidlicher dualistischer Zug, nach Teichmüller, zu bemerken. Das Ich als Wesen wird von ihm vernichtet und zur Erscheinung gemacht. Gott wird selbst zum Göttlichen, das erst in dem Bewußtsein des Menschen offenbar wird. Der höchste Gott, das Intelligible, ist Objekt, ohne Gemüt und Willen. Der zweite Gott ist die Seele das Subjektive. Angelus Silesius sagt: „Ich muß Maria sein und, Gott in mir gebären". Es entsteht also eine Spaltung des Seienden in ein subjektives und objektives Element, die später manche Wirrnisse in der Kosmologie anrichtete. In der Entwickelung des Idealismus bei Hegel ist der Pantheismus des Gedankens vollständig zur Klarheit gekommen. Hegel löst das Ich vollständig in seine theoretische Funktion auf und hat keinen Platz für eine ewige Persönlichkeit Gottes und des Menschen.

Der Idealismus ist durch eine höhere Philosophie zu ersetzen, die sich nicht auf Erscheinungen aufbaut und nicht in bloßen Abstraktionen von Erscheinungen arbeitet. „Eine Mutter, die ihr Kind ans Herz drückt, besitzt unbewußt eine höhere Metaphysik, als in dem Parmenides Platons, im zwölften Buche von Aristoteles' Theologie und in Hegels Logik und in den Upanischaden vorgetragen wird; denn sie hat das feste Vertrauen zu der metaphysischen Substantialität ihres Kindes, und das Gefühl ihrer Liebe läßt sie an der Realität ihrer Tätigkeiten nicht zweifeln. Dadurch hat sie ein naives, aber durchaus richtiges Bewußtsein von dem, was wahrhaft ist, unterscheidet Wesen, Tätigkeit und Vorstellungsinhalt und steht also über dem größten Idealisten, der durch einseitige Hingabe an die Erkenntnisfunktion die Welt nur als Vorstellungsinhalt und das wahrhafte Sein nur als das Allgemeine auffaßt".[13])

[13]) A. a. O. S. 514.

XIII.

ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ.

Von

Dr. Wolfgang Schultz. Wien.

I.

Die Schüler des Pythagoras zogen dem Reden das Schweigen, dem Denken das Schauen, dem Beweise die Einsicht vor. Wer einen von ihnen nach den Gründen ihrer Lehren oder ihrer Handlungen fragte, erhielt eine gar kurze Antwort: Αὐτὸς ἔφα.

Diese zwei Worte wurden den Zeitgenossen der Pythagoreer und allen Späteren zur stehenden Formel des Auktoritätsbeweises. Man belächelte die Einfalt dieser Leute, welche allem Anschein nach vermeiden wollten, etwa mehr oder weiter zu denken als der Meister. Aber wer immer aus den Handlungen der Pythagoreer die Weisheit entnehmen mochte, welche ihr Schweigen verhüllte, der mußte in jenen zwei lakonischen Worten mehr vermuten: vielleicht den Schlüssel zur geheimen Lehre des Pythagoras, vielleicht das Losungswort für den Wissenden, die Mauer gegen den Unwissenden. Weshalb sagte man nicht Πυθαγόρας ἔφα, oder, wenn schon auf dem *αὐτός* der Nachdruck liegen sollte: Πυθαγόρας αὐτὸς ἔφα?

Aber die Pythagoreer vermieden nach Möglichkeit, den Namen ihres Meisters zu nennen, und auch Männer, die außerhalb der Schule standen, taten dasselbe. Herodot hat an zwei Stellen Gelegenheit, von Pythagoras zu sprechen. Aber über jene Leute, welche die Lehre von der Seelenwanderung nach Hellas gebracht hätten, sagt er an der ersten dieser Stellen (II 123): „Ich weiß

zwar ihre Namen, aber ich nenne sie nicht". An der zweiten Stelle (IV 95) ist ihm Zalmoxis, der seinen Thrakern den Glauben an die Seelenwanderung beibringen will, zwar Sklave des Pythagoras, aber er nennt den Pythagoras mit irreführender Redewendung bloß „keinen von den schwächsten Sophisten", umgeht es jedoch, ihn als Lehrer der Wiedergeburt zu kennzeichnen. (II 81 nennt er die Schule und nicht den Meister.)

Aber welcher verborgene Sinn soll in dem Αὐτὸς ἔφα, welcher in dem Namen Πυθαγόρας liegen?

Von den geheimen Lehren der Pythagoreer wissen wir fast nichts; denn was davon überliefert ist, stammt von Autoren, welche wir so wenig auf ihre Glaubwürdigkeit prüfen können und welche so oft ihrer Phantasie zu unterliegen scheinen, daß dieser „Wust" uns eher abschreckt. Hierzu kommt, daß die Doktrinen der Schule und die Lehren des Meisters für uns fast in Eines verfließen und daß wir die Scheidung in esoterische und exoterische Lehren kaum mehr vollziehen können. [1]) Das Geheimnis der Pythagoreer wurde gut gewahrt.

Aber ein charakteristischer Fall, in welchem ein pythagoreisches Geheimnis verraten wurde, ist uns überliefert. Hippasos von Metapont soll die Eigenschaften des Pentagondodekaeders preisgegeben und als Strafe dafür seinen Tod im Meere gefunden haben. (Diels, Fragmente der Vorsokratiker, erste Auflage [im folgenden stets als DFV. gekürzt] p 34 n 4). Ob wir dies glauben oder nicht, ist viel nebensächlicher als die Tatsache, daß Jamblich, Porphyr, Clemens und andere sich eine geheime Lehre der Pythagoreer als kosmologisch-mathematisches Symbol vorstellen. Der Pentagondodekaeder war den Pythagoreern [2]) das Symbol der Sphäre, der letzte der

[1]) Vgl. meine Studien zur antiken Kultur (im folgenden STUD. abgekürzt). Heft 1: Pythagoras und Heraklit. S. 92. Anm. zu S. 18, 2, 5.

[2]) Bei Pythagoras selbst entsprachen einander: Gott — Sphäre — Kronos — Wasser — Weinen — Ikosaeder. S. STUD. I, 12ff. und I, 27, 27. Erst physikalische Bemerkungen über die Beweglichkeit der Elemente führten die Umstellung herbei. Die Behauptung, Hippasos habe die Eigenschaften des Ikosaeders, dem wir in späterer Überlieferung die zwölf Tierkreiszeichen zusammen mit den paarweise angeordneten (ΑΝ, ΒΞ, ΓΟ ... ΛΩ) Buchstaben zugeteilt finden (vgl. Boll, Sphaera cap. 7, S. 470ff. 1903.), verraten, greift daher auf die ältere Tradition zurück.

fünf regulären Körper; ihm entsprach als Element der Äther, den Philolaos (DFV. p. 254, 16 fr. 12) als τᾶς σφαίρας ὁλκάς bezeichnete. Philolaos vermied hierbei, den Äther ausdrücklich zu nennen. Auch Platon (Tim. p. 55C) ist betreffs aller übrigen Elemente und der zu ihnen gehörigen Körper ausführlich, aber kurz und rätselhaft, wo er vom Pentagondodekaeder, der Sphäre oder dem Äther reden soll.

Wir wollen der Versuchung widerstehen, aus diesem Verhalten des Philolaos oder des Platon oder aus den Mitteilungen über Hippasos von Metapont gleich zu folgern, die esoterische Lehre des Pythagoras habe sich überhaupt nur mit der kosmologisch-mathematischen Deutung exoterischer Symbole befaßt. Der Kreis der Wiedergeburten (κύκλος παλιγγενέσεως), der seelenerzeugende Würfel (ψυχογονικὸς κύβος), die fünf Arten der Lebewesen (θεός, δαίμων, ἄνθρωπος, ζῷον, φυτόν) sprechen zwar für eine solche Folgerung; sie schließen aber andere Symbole von der esoterischen Lehre gewiß noch nicht aus.

Soll, wie oben wahrscheinlich wurde, das αὐτὸς ἔφα der Schlüssel zur esoterischen Lehre des Pythagoras sein, dann werden wir nach Betrachtungen von der Art der vorangehenden in ihm einen Zahlenwert zu suchen haben. Den Worten αὐτὸς ἔφα entspricht die Zahl 100 [3]), das Quadrat von

[3]) Man erhält diese Zahl, wenn man jedem Buchstaben in ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ seinen Stellenwert im Alphabet als Zahl zuteilt und die Summe aller dieser Zahlen bildet. Dann ist:

$$\begin{matrix} A & Y & T & O & \Sigma & E & \Phi & A \\ 1 + & 20 + & 19 + & 15 + & 18 + & 5 + & 21 + & 1 = 100 \end{matrix}$$

Dieses Verfahren werden wir künftig unter der Bezeichnung additives System verstehen. Daß es wirklich zur Berechnung von Symbolen verwendet wurde, wollen wir an einem Symbole des Petron erhärten. Nach Plut. de defect. or. 23. p. 422 D (DFV. p. 33 cf. Procl. in Tim. II 138) behauptete Petron, einer der ältesten Pythagoräer, es gebe 183 Welten (Vgl. STUD. I, 67, 35), zu einem gleichseitigen Dreieck mit je 60 Welten in jeder Seite und je einer an jeder Ecke angeordnet. Diese Verteilung setzt die Kenntnis von der Winkelsumme im Dreieck (180°) und die Teilung des Kreises in 360 Grade voraus. Diese wieder ist aus dem babylonischen Sonnenjahr von 360 Tagen (welches schon Thales [DFV. p. 3, 29] und Anaximander [DFV. p. 19 und 22] ihren Berechnungen zugrunde legten) hervorgegangen, und so erklärt es sich, weshalb Petrons Lehre vielfach als βαρβαρικὴ δόξα bezeichnet wurde. Petron behauptete ferner ἅπτεσθαι δὲ τοὺς ἐφεξῆς ἀλλήλων ἀτρέμα περιιόντας

10[4]). Sie bedeutet die Vollendung, welche in sich selbst abgeschlossen ist, die höchste Vollendung.

Wer einem vorlauten Frager αὐτὸς ἔφα zurief, dachte sich also mehr als bloß: „Der Meister hat es gesagt". Er dachte sich auch noch, daß in der Lehre des Meisters die Vollendung liegt und daß es vergeblich wäre, sich um einen Unwissenden zu bemühen, dem die Zahlenwerte der Worte, in denen das Wesen der Dinge nachgebildet ist, noch verschlossen sind. ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ, das heißt also auch: „Du Tor, du kennst nicht den Ausdruck der Vollendung und willst über die Lehre reden, in welcher die höchste Vollendung beschlossen ist."

II.

Die Pythagoreer verwendeten mehr Symbole, als man gemeiniglich annimmt. Das ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ stand bloß an der Schwelle.

Wir haben oben in Zusammenhang mit den geheimen Eigenschaften des Pentagondodekaeders von ΟΛΚΑΣ bei Philolaos gesprochen. Das Wort ΟΛΚΑΣ und die Dunkelheit der Stelle haben zu den verschiedenartigsten Vermutungen Anlaß gegeben [5]). Dabei hat man nicht gesehen, daß ihm der Zahlenwert 55 entspricht [6]). Es ist also ein kosmologisch-mathematisches Symbol.

ὥσπερ ἐν χορείᾳ. Ein solcher Reigentanz erinnert sofort an die orphischen Lehren von Dionysos. Nun vergleiche man Schol. ad Soph. Antig. 1146, woselbst Dionysos κατά τινα μυστικὸν λόγον den Beinamen ἄστρων χοραγός führt. Die Beziehung der Stelle auf Petron ist an sich klar (man beachte gleichzeitig das Hereinspielen orphischer Gedanken in die pythagoreische Tradition). Sie wird aber erwiesen, wenn man berechnet:

Α Σ Τ Ρ Ω Ν Χ Ο Ρ Α Γ Ο Σ

$1 + 18 + 19 + 17 + 24 + 13 + 22 + 15 + 17 + 1 + 3 + 15 + 18 = 183$

Man ersieht hieraus auch gleichzeitig, daß in der Tat das additive System schon in den ältesten Zeiten zu mystischen Zwecken verwendet wurde. — Wir werden im folgenden die Berechnung der Symbole dem Leser überlassen, der die einfach neben die Worte gesetzten Zahlenwerte nach dem angegebenen Verfahren jederzeit nachprüfen kann.

[4]) Zur Bedeutung der 10 S. STUD. I, 15, 2.

[5]) Vgl. G. Gudermann, Philolaos über das fünfte Element, Rhein. Mus. Bd. 59 (1904) S. 145 und Garbe, Wr. Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes 1899 XIII, 303, der die Gleichung ΗΟΛΚΑΣ = ΗΟ-ΛΑΚΑΣ = âkâsa, Aether wagt.

[6]) Im folgenden werden wir wiederholt in arabischen Ziffern nach dem dekadischen System angeschriebene Zahlen um der Symmetrie willen, welche

Welchen Wert es hat, solche Symbole zu kennen, soll sofort an einem Beispiele gezeigt werden. Philolaos nennt vier Prinzipien vernünftiger Wesen: κεφαλή, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον (DFV. p. 254 fr. 13). So lautet die Überlieferung. Aber da später in der Erläuterung zu dieser Zusammenstellung statt κεφαλή das Wort ἐγκέφαλος gebraucht wird, vermutete Hermann Diels FV. p. 254, 19, ob nicht überhaupt κεφαλή durch ἐγκέφαλος zu ersetzen sei. Unsere vier Worte sind aber gleichzeitig vier Zahlensymbole, deren Zahlenwerte diese Frage verneinend beantworten. Es ist:

$$4^4 = 256 = \begin{cases} \textit{ΚΕΦΑΛΗ} = & = 55 \\ \textit{ΚΑΡΔΙΑ} = 42 = 2 \times 21 & \\ \textit{ΟΜΦΑΛΟΣ} = 93 = 3 \times 31 & \\ \textit{ΑΙΔΟΙΟΝ} = & = 66 \end{cases}$$

Beide Randglieder sind dadurch aufeinander bezogen, daß sie Vielfache von 11 sind, sie beide haben 11 zur Differenz. 5, die Vollendung, ist dem Denken zugeteilt, 6, die Zahl des seelenerzeugenden Würfels, dem Zeugen. Auch die beiden Mittelglieder verweisen durch ihre Zahlenwerte aufeinander. 2×21 und 3×31 sind konform gebaute Produkte. Die Summe der sämtlichen Worte des Schemas, $256 = 4^4$, ist besonders beachtenswert: 4 Prinzipien werden genannt und in solchen Symbolen ausgedrückt, daß sie selbst wieder zur 4ten Potenz der 4-Zahl führen.

Die Zahlenwerte der Randglieder des Schemas verdienen auch in Hinblick auf das rein philosophische System der Pythagoreer volle Beachtung. Dem Zahlenwerte 66 von ΑΙΔΟΙΟΝ entspricht die Grundzahl 6 im seelenerzeugenden Würfel; dem Zahlenwerte 55 in ΚΕΦΑΛΗ jedoch die Grundzahl 5 im Pentagondodekaeder der Himmelssphäre, welche eben Philolaos im Worte ΟΛΚΑΣ = 55 symbolisiert hat. Die Hirnschale galt als mikrokosmisches Abbild

---

ihnen in dieser Schreibweise zukommt, als Symbole betrachten und deuten. Obgleich sich die Hellenen zumeist des milesischen Zahlensystems bedienten und in diesem ganz andere Verhältnisse zutage treten, ist doch das erwähnte Verfahren richtig; denn im dekadischen System wurden die Zahlen ausgesprochen, und auch größere Zahlen wurden stets nach den höheren und niederen Einheiten des dekadischen Systems angesagt.

der makrokosmischen Himmelskugel[7]). Die Symbole des Philolaos überliefern uns diesen Gedanken.

In den pythagoreischen Überlieferungen finden sich noch manche Symbole von der Art des betrachteten, manche auch, die weniger konzinn sind. Jünger sind z. B. die Deutungen der Worte μονὰς und κόσμος nash dem milesischen Zahlensystem[8]), uralt ist die Reihe ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ, ΑΝΘΡΩΠΟΣ, welche allem Anscheine nach noch vor Platon erweitert und künstlich in ein neues Symbol übergeführt wurde[9]). Die wenigen angeführten sollen bloß dem

---

[7]) Eine ausführliche Darstellung der antiken Zahlensymbolik werde ich in der zweiten Hälfte meiner Altjonischen Mystik (STUD. IV u. V) geben.

[8]) Auch Alkmaion von Kroton hat nur durch diesen großen Analogieschluß, nicht aber durch physiologische Beobachtungen gefunden, daß das Gehirn das Zentralorgan ist. Den Nachweis für diese Behauptung siehe in STUD. II u. III, S. 200ff. (Altjonische Mystik).

[9]) Wie dasselbe angewandt wurde, lehrt uns die pythagoreische Überlieferung selbst. Nach den Theologumena arithmetices (p. 6 Ast.) συναριθμηθὲν τὸ μονὰς ὄνομα τξα' ἀποδίδωσιν, ἅπερ ζωδιακοῦ κύκλου μοιραί εἰσιν ist:

Μ Ο Ν Α Σ

τξα' = *40 + 70 + 50 + 1 + 200 = 361*,

oder ibid ἡ συναρίθμησις τοῦ κόσμου (ΚΟΣΜΟΣ ist nach dem additiven System 88) ὀνόματος ἑξακόσιά ἐστιν ist:

Κ Ο Σ Μ Ο Σ

χ' = *20 + 70 + 200 + 40 + 70 + 200 = 600.*

Und schließlich sei auch ibid. p. 64 ἐὰν ψηφίσῃς τὸ ἓν ἐν γράμμασιν, εὑρήσεις κατὰ σύνθεσιν τὸν νε' (d. h. [E] 5 + [N] 50 = 55; an dieser Stelle ist 55 = 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 gesetzt) erwähnt, weil es die Bedeutung der Zahl 5 in 55 = ΟΛΚΑΣ und ΚΕΦΑΛΗ neuerlich beleuchtet.

[10]) *ΘΕΟΣ = 46*; 46 die Inversion von 64: Der selige Gott ist der Gegensatz zu dem unseligen Dämon.

ΔΑΙΜΩΝ = 64 = 4 . 16; 4 = 2 + 2, die Gerechtigkeit (vgl. STUD I, 15, 5ff.), die Wiedergeburt.

ΑΝΘΡΩΠΟΣ = 112 = 7 . 16; 7 = 3 + 4 zur Gerechtigkeit tritt in der Dreizahl die Versöhnung von Gut und Böse.

Setzt man, gleichwertig mit ΑΝΘΡΩΠΟΣ, das Symbol ΗΡΩΣ, so hat man in ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣΑΝΘΡΩΠΟΣ $2^4 = 4^2 = 16$ Buchstaben mit dem Gesamtwerte 222 $16 = 4^2$ verweist ebenfalls auf die Symbolik der Wiedergeburt. Unsere Symbolfolge drückt aus: Was die Gottheit besitzt, was der Dämon verloren hat, muß der Mensch erringen. Man fügte hinzu ΖΩΟΝ, ΦΥΤΟΝ, rechnete jedoch im milesischen Systeme und erweiterte um des Endresultates willen

Leser zeigen, wie man Zahlensymbole berechnete. Eine eingehende Darstellung der pythagoreischen Symbole würde auch die zum Teil vorpythagoreischen Zahlensymbole der Orphiker, des Pherekydes und anderer zu erörtern haben. Sie soll für eine andere Gelegenheit [10]) verspart werden. Für den vorliegenden Zweck beachten wir bloß jene Symbole, welche tauglich sind, den Namen ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ zu beleuchten.

III.

Die Scheu der Pythagoreer vor dem Namen ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ war so groß, daß sie, wo ein „er selbst" oder „jener Mann" wegen der Wichtigkeit der Sache nicht angezeigt war, ein Symbol für ihn verwendeten. Eine solche Gelegenheit war der Schwur der Pythagoreer:

οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν
παγὰν ἀενάου φύσιος ῥίζωμα τ' ἔχουσαν [11]).

Die späten Pythagoreer stimmen in der Interpretation dieses Schwures in so merkwürdiger Weise überein, daß wir eine Übersicht einiger einschlägiger Stellen geben wollen:

ΑΝΘΡΩΠΟΣ zu ΑΝΑΘΡΩΠΟΣ (vgl. Platon. Cratyl. cap. XVI. 397. C, E ff. mit den Etymologien θεός-θεῖν, δαίμονες-δαήμονες: [ἥρως-ἔρως]; ἄνθρωπος-ἀνάθρωπος· ἀναθρεῖ γάρ, ἃ ὄπωπε) und erhielt:

4 × 7	4	*ΘΕΟΣ*	*284*
	6	*ΔΑΙΜΩΝ*	*905*
	9	*ΑΝΑΘΡΩΠΟΣ*	*1311*
	4	*ΖΩΟΝ*	*927*
	5	*ΦΥΤΟΝ*	*1320*
	28		*4747*

Hierin ist 47 die Zahl des Wortes *ἀρχή*; denn es ist additiv ΑΡΧΗ = 47. Das bei Platon überlieferte Wort *ἥρως* ermöglicht, das alte Schema mit Umgehung von *ἀνάθρωπος* ebenfalls zu einem Symbole umzugestalten, wenn man ΔΑΙΜΩΝ durch ΗΡΩΣ ersetzt. Hierdurch wird in der Zahlenfolge der alten Symbole, wie sie in der vorangehenden Anmerkung gegeben wurde, nichts geändert; denn bezeichnender Weise ist auch ΗΡΩΣ = 64. Aber im milesischen System entspricht ihm die Zahl 1108 und ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ-ΖΩΟΝ-ΦΥΤΟΝ gibt 4949 als Summe von $25 = 5^2$ Buchstaben. Die Verdoppelung der Zahlen deutet auf das Böse, auch auf das Unendliche.

[11]) Unter anderem auch Theolog. arithem. p. 18 Ast. überliefert. Vgl. ibid. p. 168 Asts Erläuterungen.

1. ἀναφέρεταί γε μὴν εἰς τοὺς Πυθαγορικοὺς καὶ τοιόσδε τις ὅρκος αἰδῶ μὲν ποιουμένων ὀνομάζειν Πυθαγόραν (ὥσπερ καὶ τοῦ θεῶν ὀνόμασι χρῆσθαι πολλὴν φειδὼ ἐποιοῦντο) διὰ δὲ τῆς εὑρέσεως τῆς τετρακτύος δηλούντων τὸν ἄνδρα· ναὶ μὰ—ἔχουσαν. Jamb. Vita Pyth. 150 p. 54
2. καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν κατηρίθμουν. Διόπερ ἕν τι τῶν παρ' αὐτοῖς ἐν τοῖς μαθήμασιν ἀποῤῥήτων προχειρισάμενοι γλαφυρὸν ἄλλως τε καὶ πρὸς πολλὰ διατεῖνον φυσικὰ συντελέσματα τὴν λεγομένην τετρακτύν δι' αὐτῆς ἐπώμνυον ὡς θεόν τινα τὸν Πυθαγόραν ἐπιφθεγγόμενοι πάντες ἐπὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτῶν βεβαιουμένοις. οὐ μὰ — ἔχουσαν. Porph. Vita Pyth. 20 p. 91
3. ἀλλὰ καὶ τὸν Πυθαγόραν διὰ τὴν τετρακτὺν θεώσαντες ὤμνυον, ὡς παραδόντα τούτοις τὴν ἀπόῤῥητον αὐτοῦ καὶ μυστικὴν δύναμιν. Nic. Paraphr. Greg. Naz. orat. in S. Peutec. XLIV.
4. ἰδίᾳ δὲ νῦν ὄμνυσθαι κατὰ τοῦ παραδόντας ἡμῖν τὴν τετρακτὺν διδάσκαλον, ὃς οὐκ ἦν τῶν ἀθανάτων θεῶν, οὐδὲ τῶν φύσει ἡρώων, ἀλλ' ἄνθρωπος ὁμοιώσει θεοῦ κοσμηθεὶς [12]) καὶ πρὸς τοὺς ἀφ' ἑαυτοῦ θείαν ἀποσώζων εἰκόνα. Hierocl. in aur. carmen 47 p. 230.

Aus allen diesen Stellen ergibt sich, daß Pythagoras die Vierzahl gelehrt, daß man ihn im Eide als Erfinder der Vierzahl genannt und gepriesen habe. Auch nur der außerordentliche Wert, welchen man der Vierzahl zuschrieb, veranlaßte die Jünger, den Meister für einen Vermittler zwischen Gott und Mensch zu halten, und bloß um der übernatürlichen Kräfte willen, welche ihm als Erfinder der Vierzahl innewohnten, schwuren sie zu ihm.

Wer all dem unbefangen zuhört, sieht sich zu vielen Fragen gedrängt. Weshalb 'das sonderbare Wort ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ statt des üblichen τετράς? Ferner, welche tiefe Einsicht soll in der ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ verborgen sein? Was bedarf es besonderer Erfinderkraft, um bis vier zu zählen? Wohl lehrte Pythagoras von der Vierzahl, daß sie den Wandel der Seelen, die Gerechtigkeit, die Wiedererstattung des Bösen durch Böses bedeute; aber diese Lehren waren nicht

[12]) Hier ist direkt die Reihe ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ verwendet und ΗΡΩΣ an die Stelle von ΔΑΙΜΩΝ gesetzt.

eigentliche ἀπόῤῥητα, und sie waren insbesondere nicht geeignet, den, der sie verkündete, als halbgöttliches Wesen erscheinen zu lassen. Die Tetraktys jedoch muß, wenn anders unsere so übereinstimmenden Berichte uns nicht täuschen, die Göttlichkeit des Pythagoras direkt offenbart haben. Pythagoras soll nach (3.) seinen Schülern in jenem „Gevierdte" seine eigene, geheime Macht, nach (4.) ein göttliches Bildnis übergeben haben. Mag nun dies ein Bildnis der Gottheit, der Welt oder der Menschheit gewesen sein: Pythagoras ist mit Gott, mit der Welt, mit der Menschheit nach seinem eigenen System so innig verknüpft, daß jenes Bild in irgendeinem Sinne auch ein Bild des Pythagoras gewesen sein muß. Das Wort ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ $= 128 = 2^7$, das siebenfach gesteigerte Böse, welches in seiner höchsten Potenz zum Guten umschlägt, ist ein Symbol, hinter welchem ein zweites steht, eines, in welchem das Wesen des Pythagoras nachgebildet war, eines, in dem seine eigene, geheimste Kraft sich ausdrückte.

„Sage mir deinen Namen", sprach Isis zum ehrwürdigen Rê, als sie seine Herrschaft durch den Zauber dieses verborgenen Namens an sich reißen wollte. [13]) Pythagoras hat seinen Schülern seine Macht übertragen: er hat sie auch die Geheimnisse seines Namens gelehrt. Pythagoras selbst ist die Tetraktys, ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ ist ein Zahlensymbol.

IV.

Die Zahlenwerte, welche dem Worte ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ entsprechen, wenn man es nach den Methoden berechnet, welche wir bei den bisher mitgeteilten Symbolen verwendet haben, sind zwar sehr interessant und verraten deutlich tiefe Absicht, offenbaren aber noch nicht jene Eigenschaft des Namens, auf Grund welcher er

[13]) A. Erman, Ägypten, Tübingen 1885 p. 362. Wir führen diese Stelle nicht an, um irgend eine Beziehung des Pythagorismus zu Ägypten (so nahe dies im Hinblick auf Herod II 81 läge) zu konstatieren, sondern wollen vielmehr ausdrücklich hervorheben, daß die angedeutete Vorstellung von der Macht des Namens allen antiken Völkern gemein ist. Vgl. die Bedeutung des שם im jüdischen Schrifttum und — der Tradition nach hiervon ganz unabhängig — die Sprachtheorie des Heraklit STUD. I, 63. Der Name ist das älteste Instrument des Zaubers.

sich als ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ darstellt. Trotzdem setzen wir sie ausführlich hierher:

$$864 = 80 + 400 + 9 + 1 + 3 + 70 + 100 + 1 + 200 = 4 \times 216 = 4 \times 6^3$$

$$\underbrace{\overset{\Pi}{16} + \overset{Y}{20} + \overset{\Theta}{8}}_{44} + \underbrace{\overset{A}{1} + \overset{\Gamma}{3} + \overset{O}{15} + \overset{P}{17} + \overset{A}{1} + \overset{\Sigma}{18}}_{55} = 99$$

Die einzelnen Stellen der Zahl 864 liefern, aufeinander bezogen, die harmonischen Intervalle $^1/_2$, $^2/_3$, $^3/_4$: jede Stelle übertrifft die nachfolgende um 2, das Böse in der Zahl nimmt ab. Die Zahl 216 ist für den ψυχογονικὸς κύβος überliefert, und die Zahlensymbolik im Namen Pythagoras erbringt den Nachweis, daß der seelenerzeugende Würfel nicht späte Erfindung der Schule ist, sondern vom Meister selbst in seinem Namen verewigt wurde. Zur Verdeutlichung der Zahl 99 sei auf ΟΥΡΑΝΟΣ = 99 verwiesen. [14]) Aber die Vierzahl, welche ja allerdings in 864 als Koeffizient von 216 auftritt, ist weder hier noch in ΠΥΘ = 44 das Grundsymbol des Namens.

Wir dürfen billig annehmen, daß ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ wohl im nämlichen Sinne eine ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ sein wird, in dem uns andere Symbole als ΤΡΙΑΣ gekennzeichnet sind, wenn wir nur noch hinzufügen, daß die Art der Symbolberechnung eine andere sein wird. Als ΤΡΙΑΣ aber bezeichneten die Pythagoreer die Hekate (Theolog. arithm. p. 37 Ast). Ihr Name führt, wenn man Α wegläßt, zu ΕΚΤΗ, die Sechste, und diesen Buchstaben entspricht nach milesischem System die Zahl 333. Um jedoch ΕΚΑΤΗ selbst als Dreiheit

---

[14]) Der Vater des Pythagoras hieß ΜΝΗΣΑΡΧΟΣ = 123 (man beachte die Folge 1, 2, 3), sein Ahne ΤΗΛΕΚΛΗΣ = 88, dessen Konkurrent ΒΑΘΥΚΛΗΣ = 77. Zahlensymbolisch bedeutsame Namen scheinen also in jenen Geschlechtern gebräuchlich gewesen zu sein. Gleichwohl möchte ich vermuten, daß die komplizierte Symbolik in ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ aus der mit diesem Namen verknüpften Tradition etwa ähnlich geschaffen wurde, wie später in sonst schwer erklärlicher Abweichung von dem hebräischen ישוע ΙΗΣΟΥΣ = 888 (vgl. STUD. II u. III S. 325 ff.). Über das Verhältnis des historischen Pythagoras zu dem legendären und über die Erfüllung der pythagoräischen Verheißungen durch den Sohn des Gemmenschneiders Mnesarchos s. STUD. II u. III. S. 318 ff.

darzustellen, änderte man ihr hesiodisches Epitheton μουνογενής (Th. 426) in MOYNOΓENEIA = 111 (Procl. in Tim. II. 139 cf. Lobeck, Aglaophamus 545) und erfand ein zweites, EKATHBEAETIΣ (Theolog. arithm. p. 37 Ast) ebenfalls = 111. Hekate wurde also in der Form 111 als TPIAΣ dargestellt. Von dem Namen ΠYΘAΓOPAΣ werden wir demnach vermuten, daß ihm nach irgendeiner ungewöhnlichen Berechnungsweise, die so altertümlich und abweichend sein mag, wie TETPAKTYΣ im Gegensatz zu TETPAΣ, die Zahl 1111 als „Gevierdte“ entsprochen habe. Es ist nur noch die betreffende Art der Berechnung zu ermitteln.

Ein von den gebräuchlichen und bekannteren abweichendes System der Zahlenbezeichnung durch Buchstaben im Sinne von Steinmetzzeichen hat man an den Quadern des, selbst eine Art Διακόσμησις enthaltenden pergamischen Altarfrieses gefunden. Vergegenwärtigen wir uns das dem additiven System zugrunde liegende Verfahren, bloß vermittelst der Buchstaben A—Ω zu rechnen. Die Zahl 25 muß in einem solchen Systeme mit der Basis 24 als AA, d. h. $1 \times 24 + 1$ angeschrieben werden. 100 wäre z. B. $\Delta\Delta = 4 \times 24 + 4$; 96 aber müßte man $\Gamma\Omega = 3 \times 24 + 24$ schreiben, weil kein Zeichen von der Art der Null vorgesehen ist. Diese Art der Zählung durch Gruppen von je zwei im Sinne eines Vierundzwanzigersystemes zu verstehenden Buchstaben, wie sie uns in Pergamon vorliegt, ist eine so naturgemäße Weiterbildung der den einzelnen Buchstaben nach dem rein additiven Systeme zugeschriebenen Zahlenwerte, daß wir ihren Ursprung wohl sehr hoch, vielleicht in die Zeit der endgültigen Redaktion der hellenischen Buchstabenreihe von A—Ω, hinaufdatieren dürfen. Wenn man das Wort ΠYΘAΓOPAΣ in Gruppen zu je 2 Buchstaben abteilt und jede Gruppe als Zahl von der Form $24a + b$ auffaßt, so erhält man durch das additive Verfahren:

$$\underbrace{\underbrace{\underset{16 \times 24 + 20}{\Pi Y}}_{404} - \underbrace{\underset{8 \times 24 + 1}{\Theta A}}_{193} - \underbrace{\underset{3 \times 24 + 15}{\Gamma O}}_{87} - \underbrace{\underset{17 \times 24 + 1}{PA}}_{409} - \underbrace{\underset{18}{\Sigma}}_{18}}_{1111}$$

$404 + 193 + 87 + 409 + 18 = 1111$

Hiermit ist der letzte Symbolwert des Namens Pythagoras, der Grund der Bezeihung ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ und die geheimste Lehre des Pythagoras selbst erschlossen.

Man versteht auch jetzt zum ersten Male jenes, wie sich nunmehr herausstellt, sehr alte pythagoreische Symbol, das uns Jamblichus in seiner Vita des Pythagoras (82.) überliefert hat. Dieses Symbol nämlich lautet: τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς· ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες. In diesem Symbole ist nämlich mit aller jener Kürze, die der Schule des Pythagoras stets eigen war, die ganze Erläuterung des Namens ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ enthalten. Daß das Orakel in Delphi als Tetraktys bezeichnet wird, sagt uns, daß es Pythagoras ist. Die in der Pythagoraslegende gegebene Deutung des Namens Πυθαγόρας führt das Wort darauf zurück, daß Pythagoras von dem pythischen Gotte verkündet worden sei (Πυθαγόρας = Πύθιος ἀγορεύει), unser Symbol aber betrachtet ihn direkt als Gotteswort, als Inhalt und Wesen des Orakels und der Orakelstätte. Daß er die Tetraktys ist, haben wir soeben aus dem Zahlenwerte seines Namens erkannt. Es erübrigt nur noch, zu verstehen, wieso die Tetraktys die Harmonie ist, in der sich die Sirenen befinden. Den Zusammenhang der Sirenen mit dem Gedanken an eine Harmonie im Weltall entnehmen wir dem bekannten Gleichnisse der platonischen Republik, in dem geschildert wird, wie auf jedem der acht, einer Oktave entsprechenden, konzentrischen Wirtel eine Sirene die Spindel der Ananke umkreist. Noch heute heißt das elementare physikalische Instrument, auf dem die harmonischen Tonverhältnisse aus der Zahl der Luftstöße abgeleitet werden, Sirene. Daß aber auch die harmonischen Tonverhältnisse, (Quart, Quint, Oktave) in dem Namen Pythagoras liegen, sofern ihm die Zahl 864 entspricht, wurde oben hervorgehoben. So ist denn jenes pythagoreische Symbol nichts anderes als die kurz zusammenfassende, selbst wieder symbolisch gestaltete Erläuterung des Namens ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ.

Daß man aber in jenen Zeiten subjektiv wie objektiv durch die Eigenschaften des Namens die Göttlichkeit seines Trägers für erwiesen erachtet, wird, wenn man das Gefundene sich vergegenwärtigt, begreiflich. Man konnte diesen Beweis als subjektiv er-

bracht ansehen: denn die Vereinigung der bedeutsamen Zahl 1111 nach einer, der Zahl 864 nach einer anderen, der Zahl 99 nach einer dritten Zählweise in ein 9 Buchstaben umfassendes Wort scheint in der Tat mehr als menschlicher Einsicht entsprungen, — als objektiv erbracht: denn der Zahl 1111 liegt die Einheit, das Symbol der Göttlichkeit, zugrunde, die Zahl 864 verweist auf den Wandel der Wesen, der in harmonischen Intervallen von Stelle zu Stelle das Böse in der Zahl vermindert und zum Guten emporführt, die Zahl 99 deutet auf den Himmel selbst.

Pythagoras brauchte nicht seine Einsichten in umständlicher Sprache zu erörtern oder durch logische Folgerungen scheinbar zu erhärten, um sie von einer unberufenen Öffentlichkeit wieder angegriffen zu sehen, sondern in dem Namen selbst geheimnisvolle Zahlen verborgen, deren wechselseitige Verbindung dem Kundigen nicht als Mißverständnis, nicht Widerspruch, sondern bloß Einsicht verstattet. Mit dem Namen ist die ganze Lehre der Ewigkeit teilhaftig geworden.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



II.

Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts.

Von

Th. Elsenhans.

IV.

22) Der Briefwechsel von Gottfried Wilhelm Leibniz mit Mathematikern. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Mit Unterstützung der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. I. Berlin 1899. Mayer & Müller. XXVIII u. 760 S.

Die Bedeutung dieser umfassenden Veröffentlichung, eines Werkes mühevollen Fleißes, durch welches der Herausgeber seinen Verdiensten um die Leibniz-Forschung ein neues, und nicht das geringste, hinzugefügt hat, liegt vor allem darin, daß hier zum ersten Male die Entdeckung der Differentialrechnung aktenmäßig dargestellt ist. Aus den Manuskripten ergibt sich, daß in bezug auf die neu eingeführten Rechnungszeichen, durch welche Leibniz die neue Rechnung anbahnte, keine Einwirkung von außen her auf ihn stattgefunden hat. Die Einführung derselben ging vielmehr aus Leibnizens Überzeugung hervor, daß von einer passend gewählten Zeichensprache der Fortschritt der Wissenschaft abhänge. Das mathematische Problem ist damit eingefügt in den Zusammenhang der allgemeinen Methodologie und der Algorithmus der höheren Analysis erscheint als „ein Corollarium des großen Problems der Characteristica realis (auch generalis genannt)“ (S. XV), das die wissenschaftliche Arbeit seines ganzen Lebens begleitete.

Newton dagegen hat den großen Einfluß einer passend gewählten Zeichensprache auf die Wissenschaft nicht erkannt. Seine „Fluxionsrechnung“ konnte daher auch für die Folgezeit nicht die Bedeutung gewinnen, wie Leibnizens „Differentialrechnung“.

In dem vorliegenden ersten Band enthält eine erste Abteilung die Briefwechsel mit Oldenburg, Newton, Collins, Conti (1670 bis 1716). Die vorausgeschickte Einleitung enthält eine auf die Urkunden sich gründende authentische Darstellung des Streites um die Differentialrechnung. Außerdem sind die Beweisstücke aus den Leibnizischen Manuskripten den Briefen beigefügt. Interessante Beiträge in betreff der Entstehung und Entwicklung der metaphysischen Vorstellungen Leibnizens liefern die Briefe an Oldenburg, wo sich Leibniz genötigt sieht, zur Ermittlung der Grundursache der Bewegungen auf die Beschaffenheit der Körper einzugehen und sich mit den Erscheinungen der Kohäsion sowohl in betreff eines Körpers, als auch von mehreren Körpern unter sich abzufinden. Der in Leibnizens System so vieldeutig verwendete Begriff des „Punktes“ spielt hierbei eine eigentümliche Rolle. Die zweite Abteilung gibt den Briefwechsel zwischen Leibniz und Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1676—1706). Bemerkenswert ist hier der Nachweis der über die Beziehungen zwischen Tschirnhaus und Leibniz überhaupt orientierenden Einleitung (S. 311—326), daß Leibniz durch Tschirnhaus keinerlei Mitteilung über Newton und seine Erfindungen erhalten hat und daß Tschirnhaus über die so folgenreiche Einführung des Algorithmus der höheren Analysis durchaus abfällig urteilte.

Die letzte Abteilung des Bandes enthält den Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Huygens (1673(?)—1695), in welchem neben den rein mathematischen Erörterungen namentlich die Bewegung der Himmelskörper den Gegenstand der Verhandlung bildet.

23) Walther Werkmeister, Der Leibnizsche Substanzbegriff. Halle a. S. 1899. Max Niemeyer. 69 S.

Von der Annahme aus, daß gerade der in früheren Darstellungen mehrfach vernachlässigte Zeitabschnitt vor Herausgabe des

„Discours de Metaphysique“, also vor 1686, für die philosophische Entwicklung Leibnizens der entscheidendste in seinem ganzen Leben gewesen ist, will der Verf. zunächst die Entstehung des im Mittelpunkt dieser Entwicklung stehenden Substanzbegriffes auf Grund eingehender und sorgfältiger Analyse des Materials darstellen und sodann zeigen, wie Leibniz den in seinen Grundzügen fertig geformten Substanzbegriff zum Bau seines Lehrgebäudes benutzt hat (S. Vf.).

Der erste Teil behandelt die Zeit vor der Pariser Reise 1661 bis 1671. Wenn hier im Anschluß an die bekannten Äußerungen Leibnizens über den Stand seiner geistigen Entwicklung etwa zu Beginn seiner Universitätsstudien ein Widerspruch darin gefunden wird, daß er an einer Stelle sagt, er habe sich zwischen Aristoteles und Demokrit entschieden, an der zweiten jedoch, er habe der modernen mechanischen Weltanschauung den Vorzug gegeben (S. 3 u. 5), so ist demgegenüber hervorzuheben, daß es von den Vertretern der mechanischen Weltanschauung Gassendi, der Erneuerer der antiken Atomistik war, dem er in erster Linie seine Befreiung von der Scholastik verdankte (vgl. Leibniz an Redmond, Juli 1714, Gerh. III, 620). Was den Substanzbegriff betrifft, so stellt Leibniz in der 1668 verfaßten Schrift: Confessio naturae contra Atheistos drei Substanzen auf: Deus, mens humana und corpus. Die beiden ersteren sind ihm denkende Substanzen. In Beziehung auf den Körper aber sind die Äußerungen der Schriften dieses Zeitraums nicht einheitlich. Leibniz hält einerseits an der Realität der Ausgedehntheit des Körpers oder des Raumes, den er einnimmt, fest, andererseits sieht er das Wesen des Körpers in der „Bewegung“, die in dem spirituellen Element des „conatus“ realisiert ist. Es ist ihm also vor der Pariser Reise noch nicht gelungen, zu einem einheitlichen Substanzbegriff zu gelangen (S. 13, 17 f., 21).

Für die — im zweiten Teil der Schrift besprochene — Zeit seit Antritt der Pariser Reise bis zur Mitte der achtziger Jahre (1672—1685) ist charakteristisch, daß nun Leibniz sich jenes Widerspruchs im Körperbegriff an der Hand der in diesem Punkte seine Opposition hervorrufenden cartesianischen Philo-

sophie deutlich bewußt wird und danach ringt, ihn zu überwinden. Den Abschluß dieser negativen Haltung Leibnizens gegenüber dem Cartesianismus und zugleich schon den Übergang zu einer positiven Stellungnahme bedeutet der zu Beginn der achtziger Jahre verfaßte, von J. E. Erdmann de vera methodo betitelte Aufsatz. Die Ausgedehntheit als Realität ist hier nicht völlig fallen gelassen. Aber es heißt: „Notioni extensionis addenda actio est.“ Als das eigentlich Substantielle erscheint bereits die Handlung, oder, was damit implizite bereits gegeben ist, die die Handlung hervorbringende Kraft (S. 29). Sobald sich Leibniz dieser Behauptung klar bewußt ward, mußte die Realität der Ausgedehntheit oder der Materie als solcher fallen. So tritt nun in der — zuletzt geschilderten — dritten Periode, der Zeit von 1686—1716, ein einheitlicher Substanzbegriff auf, der schon 1686 im Discours de Metaphysique als „individuelle Substanz“ und von 1698 an als Monade bezeichnet wird. Die ein Ferment der ganzen Entwicklung bildende Kritik des Descartesschen Bewegungsprinzips führt jetzt zu dem Satz, daß sich nicht dieselbe Quantität der Bewegung, sondern dieselbe Quantität der bewegenden Kraft im All erhalte (S. 33). Der gesamten Körperwelt liegen unendlich viele Kraftsubstanzen zugrunde, und die Körperwelt ist jetzt reines Phänomen. Das Kontinuitätsprinzip aber, nach welchem alles Ausgedehnte, auch wenn es noch so klein ist, immer wieder teilbar, also ein Zusammengesetztes und keine Einheit ist, führt zu der Annahme, daß die „wahre Einheit“ nicht mehr in etwas Räumlichem, sondern in unräumlichen, d. h. für Leibniz geistigen oder spirituellen Elementen gegeben ist (S. 43). Die individuelle Substanz oder die Monade, die den Leibnizschen Substanzbegriff in diesem Zeitabschnitt ausmacht, charakterisiert sich also als eine Verschmelzung der Begriffe „Kraft“ und „geistige“ oder „Ich-Einheit“, ein Gedanke, den wir durch „geistige Krafteinheit bezeichnen können“ (S. 48). Der Schluß der tüchtigen Arbeit gibt eine kurze Kritik des Leibnizschen Substanzbegriffes, die sich besonders gegen die metaphysische Voraussetzung eines von unserem Vorstellen unabhängigen geistigen Seins richtet, dabei aber die psychologische Unmöglichkeit der Selbstbeobachtung und die erkenntnis-

theoretische Unmöglichkeit der Erfassung des Transsubjektiven nicht genügend auseinanderhält.

Die bedeutendste literarische Erscheinung der Leibniz-Literatur der letzten Jahre ist

24) Ernst Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902. H. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung. XIV u. 598 S.

Die in diesem Werke mit voller Beherrschung des Materials und mit der Konsequenz einer bestimmten Auffassung durchgeführte Darstellung des Leibnizschen Systems und der zu seiner einheitlichen Ausgestaltung führenden Triebkräfte läßt sich in ihrer Eigenart im allgemeinen dahin charakterisieren, daß das mathematische Motiv der Systembildung als das beherrschende hervortritt. Eine prägnante Kennzeichnung des Standpunktes enthält der Satz der Vorrede: „Leibniz' Kraftbegriff ist seiner Definition nach nichts anderes, als eine Ausführung und bestimmtere Gestaltung des Differentialbegriffs" (S. X).

Vorausgeschickt ist eine ausführliche Einleitung über „Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis" (S. 1—102), deren für das Gesamtwerk wichtigsten Teil die Ausführungen über das „Problem des Unendlichen" (S. 77 ff.) bilden. Bei Descartes hat allgemein das Unendliche — im Gebiete des Naturerkennens — einen negativen Sinn. Wenn es auch in Einzelfragen zu fruchtbarer Anwendung kommt, so bleibt doch Descartes hinsichtlich der prinzipiellen Fragen der Erkenntnis" bei dem Gedanken stehen, es sei absurd, dem endlichen menschlichen Geiste eine Erkenntnis des Unendlichen zuzumuten, und Galileis tiefsinnigen Untersuchungen macht er den Vorwurf, daß sie vom Unendlichen sprächen, als wäre es möglich, es zu begreifen!" (S. 77 f.) Bei Leibniz dagegen, wie bei Newton, wird das Unendlichkeitsproblem — darin besteht das Charakteristische der neueren Anschauung — einem allgemeinen Prinzip untergeordnet, indem es — bei Newton wenigstens implicite in seiner Grenzmethode angewandt — von Leibniz als Grundprinzip der Kontinuität philosophisch fixiert wird (S. 81).

Von „Leibniz' System" selbst behandelt der erste Teil die „Grundbegriffe der Mathematik". Sachgemäß ist das für die vorkritische und kritische Philosophie maßgebende methodologische Problem des Verhältnisses von Mathematik und Logik an den Anfang gestellt. Da für Leibniz als Fundament der Mathematik der Satz der Identität und des Widerspruches gilt, der für sich allein zum Beweis der gesamten Arithmetik und Geometrie sowie der Prinzipien der Mathematik überhaupt hinreichen soll, so wäre die mathematische Erkenntnis „nur als die fortschreitende analytische Entfaltung eines gegebenen Materials gedacht, nicht aber als ein Moment begriffen, das als Grundlage eines Systems von Gesetzes-Synthesen den Inhalt des Seins aus sich hervorgehen läßt." Aus Leibnizens wissenschaftlicher Gesamtarbeit, welche mehr und mehr der Mathematik, vor allem als Instrument der Forschung und als Voraussetzung der Entdeckung eines neuen Naturbegriffs Raum läßt, ergeben sich jedoch von Anfang an Tendenzen, welche der Durchführung dieser Auffassung widerstreiten mußten. Sie äußern sich in ihrer vollen Bedeutung erst in dem Inhalt der neuen Mathematik selbst, treten aber auch schon in einer Veränderung und Vertiefung der Fragestellung hervor, die z. B. zu der Forderung eines „Beweises der Axiome" führt (S. 107f.). Leibniz' Tendenz der Gleichsetzung von Logik und Mathematik zielt daher — richtig verstanden — nicht dahin, den reichen Inhalt der Mathematik in die Form traditioneller Logik einzuschnüren. Sie bedeutet umgekehrt einen Reformgedanken für die Logik, indem sie diese anweist, sich mit dem reellen Inhalt der Wissenschaften zu erfüllen. Die Logik soll aus einer Wissenschaft der „Denkformen zur Wissenschaft gegenständlicher Erkenntnis werden" (S. 122f.).

Eine besondere Rolle spielt hierbei die Unterordnung der Algebra unter die nallgemeine Charakteristik". „Die Methode der Quantität wird damit in ihrer Bedingtheit durch das System mathematischer Relationen überhaupt erkannt, — in ihrer Bedingtheit vor allem durch die Qualität als Grundlage der Voraussetzung mathematischer Bestimmung", ein Punkt, an dem man zugleich den entschiedenen Fortschritt der Leibnizschen Logik Hobbes gegenüber erkennt. Auch der Begriff der Zahl,

die zunächst als Aggregat von Einheiten gilt, löst sich immer deutlicher von seinem ersten Ursprung los, die Zahl wird zum „Verhältnis“ und tritt somit in den logischen Umkreis des Funktionsbegriffes. Dadurch ist die Möglichkeit des zahlenmäßigen Ausdrucks von „Qualitäten“ vorbereitet, die in der sukzessiven Setzung von extensiven Teilen nicht zu begreifen sind. Denn „das Verhältnis bezeichnet eine Gesetzlichkeit, die zwar zwischen quantitativen Elementen sich vollzieht, aber selbst kein ‚Quantum‘ ist“ (S. 137 ff.). Die weitere Entwicklung dieser tieferen Begründung der Quantitätsverhältnisse ist aber durch die philosophische und mathematische Entwicklung des Raumbegriffs bedingt. Das qualitative Moment des Raumes ist für Leibniz in der „Lage“ vertreten. Die Analysis der Lage beginnt beim Punkte. Im Punkt aber ist sofort das ganze Problem des Raumes in seiner neuen charakteristischen Gestalt enthalten. „Denn er bedeutet die Negation der Ausdehnung, während die Charakteristik als Raumelement in ihm erhalten gedacht wird“ (S. 145f.). Der Punkt, als Element der Lage, kann daher „nicht als sinnlich rezipiert gelten, sondern ist in einer rein logischen Setzung erschaffen,“ und der Raum wird in der neuen Geometrie als „ein Gebilde des reinen Denkens“ konstruiert (S. 160f.).

Den Übergang zum „Problem der Kontinuität“ bildet der Begriff der Bewegung. Die Kurve wird als „Base“ des Punktes betrachtet, die Fläche entsteht aus der Linie, aus den elementaren Gebilden entstehen durch „Kontinuation“ die Gebilde höherer Dimension. Das Verhältnis des Elements zu dem Gebilde, das aus seiner Kontinuation entsteht, ist daher in wissenschaftlicher Allgemeinheit „durch die Beziehung eines Differentials auf ein Integral dargestellt“. Die „Kontinuation“ ist mit anderen Worten „der methodische Ausdruck der Integration als der stetigen ‚Summierung‘ infinitesimaler Momente“ (S. 169f.). Von philosophischer Bedeutung ist besonders die hierdurch bedingte völlige Umgestaltung des Begriffs der Veränderung. Die Einseitigkeit, in der sich der antike Idealismus gegen den Begriff des Werdens abschloß, aber auch der Widerstreit, der noch bei Descartes zwischen den Bedingungen der mathematischen Erkenntnis und dem Begriff

des Seins bestehen blieb, wird überwunden, „indem das Motiv der Veränderung auf der einen Seite die logische Theorie des Begriffs, andererseits den prinzipiellen Ausdruck der Gegenständlichkeit umgestaltet“ (S. 185). Dem die absolute Unveränderlichkeit der Begriffe voraussetzenden philosophischen Dualismus der Griechen, aber auch ihrer Geometrie gegenüber, der jedes räumliche Gebilde in starrer Isolierung als für sich gegeben erscheint, ist Leibnizens Prinzip der Kontinuität nur „der klare philosophische Ausdruck für eines der Grundmomente der neueren Wissenschaft, wenn es ausspricht, daß die Bestimmtheit der Begriffe nicht in ihrer Trennung, sondern in der Gesetzlichkeit ihres Überganges zu suchen ist“ (S. 221 ff.).

Der zweite Teil des Werkes mit der Überschrift „Die Grundbegriffe der Mechanik“ geht davon aus, daß die Erkenntniskritik nicht bei der bisher besprochenen, im Prinzip der Kontinuität wurzelnden „Wissenschaft des Möglichen“, für welche das Einzelne nur ein Paradigma des Allgemeinen ist, stehen bleiben kann, sondern das Einzelne in seinem Eigenwert anerkennen muß, „nicht als Bestand im Sinne des naiven Realismus, wohl aber als Problem, für welches wissenschaftliche Methoden der Objektivierung gefordert werden“ (S. 245). Die Determination eines Inhalts zum Einzelnen erfolgt aber durch seine Einordnung und seine allseitige Bestimmung innerhalb der Raum- und Zeitreihe (S. 245 f.). Raum und Zeit sind ideelle Ordnungen der Dinge. Wenn sie aber als abstrakte Begriffe bezeichnet werden, so dürfen sie nicht als Verhältnisse gedeutet werden, die von den ursprünglich vorhandenen Dingen durch das bekannte Verfahren der Abstraktion nachträglich gewonnen werden. Abstrakt heißen Raum und Zeit nicht weil sie von vorhandenen Wirklichkeiten abgezogen sind, sondern „weil sie für sich allein ohne die Ergänzung durch die Prinzipien der Dynamik nicht genügen, Wirklichkeit zu konstituieren“ (S. 259 f.).

Alles bisher Erreichte ist aber immerhin als ein Ideelles bezeichnet, und damit ist erkannt, daß der gesamte Inhalt der bisher entwickelten Begriffe für sich allein nicht ausreicht, die konkrete Erfahrung aus sich heraus zu gestalten. Immer noch wie im Anfang steht die Realität als ein ungelöstes Problem vor uns.

Jedenfalls darf das vermißte Prinzip nicht wie ein völlig Fremdes zu den Methoden, die bis jetzt gewonnen sind, hinzutreten, sondern es muß in der Kontinuität und Konsequenz derselben entstehen. „Das unbekannte X, das wir unter dem Namen der Realität suchen, ist also durch ein System idealer Bedingungsgleichungen im voraus bestimmt" (S. 284). Als erstes der Postulate, durch deren Inbegriff wir das Sein definiert denken, ergibt sich die Bestimmtheit des Realen im Zeitmoment. Diese kann aber nicht eine „sinnlich-einzelne Gegenwärtigkeit" bedeuten, sondern nur „eine begriffliche Fixierung, wonach der gegenwärtige Zustand das Gesetz seiner Erzeugung und das Gesetz seiner Fortsetzung in sich trägt." Diese Forderung erfüllt sich in Leibnizens Begriff der Kraft (S. 287). Die Realität, die im Begriff der Kraft bezeichnet ist, ist also „kein äußeres dingliches Etwas, das im Geschehen als Ursache vorausgesetzt wird", sondern sie bedeutet „eine immanente Charakteristik, die in dem Einzelmoment des Geschehens selbst festgehalten wird, sofern es zugleich als Bedingung der Fortsetzung des Prozesses gilt" (S. 293).

So schließen sich die Deutungen, die der Verf. den Grundlagen des Leibnizschen Systems gibt und die hier nur in allgemeinstem Umriß skizziert werden konnten, in diesem Hauptpunkte zu einer eigenartigen Anschauung zusammen, durch welche dann der gesamte übrige Aufbau des Werkes bedingt ist. Das Erhaltungsgesetz, dem eine besonders wertvolle Untersuchung gewidmet ist (S. 302 ff.), ist von Leibniz durchaus „als immanente Gesetzlichkeit der Phänomene" gedacht, als ein Gesetz der „Derivation", nicht der für die Darlegung der besonderen Naturphänomene überhaupt nicht in Betracht kommenden „primitiven" Kräfte (S. 300, 309, 314 f.). Die „Masse" ist „eine begriffliche Voraussetzung, die wir zugrunde legen müssen, um dem Gesetz der Gleichheit von Ursache und Wirkung seine empirische Anwendung zu sichern" (S. 340).

Derselbe Grundgedanke, daß die stetige Gesetzlichkeit der Operationen des Denkens die Bedingung bildet, aus der allein die Gestalt des fertigen Seins verständlich wird, ist dann auch maßgebend für den dritten „Die Metaphysik" enthaltenden Teil des Werkes. Wird nicht der Gedanke des Gesetzes als die ent-

scheidende Vermittlung zwischen „Kraft“ und „Bewußtsein“ erkannt, so entsteht ein sinnloser Anthropomorphismus, der mit Leibnizens reinem Denkbegriff der Substanz unvereinbar ist (S. 360). Das konstitutive Moment in Leibnizens Definition des Bewußtseins ist „die Bezogenheit eines mannigfachen Inhalts auf eine Einheit, die ihn ausdrückt und darstellt“ (S. 356). Hierin liegt die nahe Berührung mit Kants Apperzeptionsbegriff (S. 370). Leibnizens individuelle Substanz oder Monade ist kein „Ding an sich“, kein Objekt „hinter“ den Erscheinungen, sondern „die immanente Form und das Subjekt der Vorstellungen, das jede Einwirkung von sich ausschließt“ (S. 392). Der Gedanke der Harmonie bedeutet in seinem Ursprunge „nichts anderes als die Voraussetzung und das Postulat: daß jener begrenzte und enge Ausschnitt des Universums, den wir zu übersehen vermögen, der Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit des Gesamtsystems, daß er der Repräsentant für die Form und Ordnung des Ganzen ist“ (S. 398).

In der Darstellung der Ethik wird das geschichtlich Bedeutsame der Leibnizschen Auffassung darin gefunden, daß er der Ethik als reiner Vernunftwissenschaft unabhängig von Anthropologie und Theologie ihre Stellung angewiesen hat, ohne freilich in der besonderen Ausgestaltung des Systems diesem philosophischen Ideal zu genügen (S. 431). Es folgen noch Abschnitte über „Recht und Gesellschaft“, „Verhältnis zur Ästhetik“ und über „Die Theodizee“, auf die wir nicht mehr eingehen können.

Der vierte Teil des Werkes gibt eine Darstellung der Entstehung des Leibnizschen Systems mit folgender Gliederung: I. Die Jugendwerke bis zur Zeit des Pariser Aufenthaltes (1663—73), II. Der Pariser Aufenthalt (1673—76), die Grundlegung der Dynamik und des Substanzbegriffs, III. Von der Rückkehr nach Deutschland bis zur Abfassung des metaphysischen Diskurses (1676—86). Aus dieser auf sorgfältiger Verwertung der Quellen beruhenden Untersuchung, welche das Werden der im systematischen Teil geschilderten Grundanschauung in dem notwendigen Fortschritt von der Mathematik zur Dynamik und von der Dynamik zur Grundlegung der Lehre vom Bewußtsein verfolgt, können hier nur einige Punkte noch hervorgehoben werden: die Betonung des maßgebenden Ein-

flusses, den die während des Pariser Aufenthaltes gewonnene neue Einsicht in die Bewegungsgesetze auf die Umbildung im Begriff der Substanz ausübte, die Ablehnung der Annahme, daß Leibniz in dieser Zeit durch seine mathematischen und mechanischen Studien dem spekulativen Interesse am Problem des Körpers entfremdet wurde (S. 519), und die Hervorhebung des Zusammenhanges der prästabilierten Harmonie mit dem Erhaltungsprinzip (S. 529 f.).

Ein kritischer Nachtrag setzt sich mit zwei neueren ausländischen Werken über Leibniz auseinander, die beide bei aller Differenz in Methode und Beweisart doch unter sich wie mit dem Werk Cassirers darin zusammentreffen, daß sie Leibnizens logischen Grundanschauungen eine entscheidende Bedeutung für den Aufbau seiner gesamten Metaphysik zuerkennen: Bertrand Russell, A critical exposition of the philosophy of Leibniz, Cambridge (University Press) 1900, IX u. 311 S., der den letzten Grund der Monadenlehre in Leibnizens Lehre vom Urteil sucht, und Louis Couturat, La logique de Leibniz d'après les documents inédits, Paris (Félix Alcan) 1901, XIV u. 608 S., nach welchem die Metaphysik der Monadenlehre einzig auf den Prinzipien der Leibnizschen Logik beruht und dieser enge und notwendige Zusammenhang nur deshalb so völlig verkannt werden konnte, weil man sich gewöhnt hatte, die eigentlich „philosophischen Schriften" und die Werke zur Grundlegung der besonderen Wissenschaften, die doch ein unteilbares Ganzes bilden, die Philosophie und die Einzelwissenschaften, an deren Studium doch bei Leibniz die Philosophie genährt ist, voneinander zu trennen.

Auch diese Auseinandersetzung ist durch die Gesamtanschauung des Verfassers bedingt, in welcher das bisherige Bild des Leibnizschen Systems wesentlich verändert erscheint. In dem Grundgedanken, daß die Monaden nicht die an sich bestehenden Ursachen der Erscheinungen, sondern die „Repräsentationen und Prinzipien der Phänomene selbst" bedeuten, trifft Cassirer mit Dillmann (Eduard Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen, 1891) zusammen, vertieft aber dessen Standpunkt (vgl. die Auseinandersetzung mit Dillmann S.

380ff.) durch die konsequente Durchführung der mathematischen Grundlegung und allseitige Begründung der methodologischen Grundanschauung.

Aber ist es wirklich noch das System Leibnizens, das in dieser großzügigen Darstellung uns entgegentritt? Der unbefangene Leser, der von der Lektüre Leibnizens an sie herantritt, sieht sich gewissermaßen in ein ganz anderes philosophisches Milieu versetzt. Der große Mathematiker Leibniz hat den Metaphysiker völlig verdrängt. Die Monadenlehre ist in immanente Gesetzlichkeit aufgelöst, an die Stelle der selbständig existierenden Substanz tritt der Funktionsbegriff. Die Theorie der Phänomene ist dem Kritizismus so sehr angenähert, daß Leibniz sich fast völlig in der Sprache Kants, oder vielmehr eines von einer ganz bestimmten Position aus gesehenen Kant, darstellen läßt. Die Beziehungen zu Kant sind mehrfach besprochen (besonders S. 161, 259, 271ff., 370, 373f.), und der Versuch wird auch gemacht, anzugeben, was Leibniz' Monadenlehre noch von Kants transzendentaler Apperzeption trennt, am deutlichsten in dem Satz: „In Leibniz' Analyse des Bewußtseinsbegriffs entstand das Material der Probleme, deren formale Bewältigung und deren einheitliches Lösungsprinzip erst im kritischen Idealismus erreicht wird" (S. 370f.). Aber wenn dann wieder gesagt wird, „daß Leibniz' Philosophie in der Tat den ganzen Weg durchmessen hat, der von Descartes' denkender Substanz bis zum „Ich denke" der transzendentalen Apperzeption hinführt" (S. 373), so erscheint dies völlig als konsequenter Ausdruck dieser Auffassung des Leibnizschen Systems. Genauere Betrachtung zeigt freilich, daß es dabei ohne künstliches Hineindeuten nicht abgeht. Einige Beispiele. Wenn Leibniz sagt (an Redmond, Gerh. III, 622): „Jecrois, que tout l'univers des Creatures ne consiste qu'en substances simples ou Monades, et en leur Assemblages" und: „Les Assemblages sont ce que nous appelons corps," so spricht sich darin wie an beliebigen anderen Stellen der vorkritische Rationalismus deutlich aus, für welchen das Ergebnis des vernünftigen Denkens eo ipso transsubjektive Wirklichkeit ist. Beachtenswert ist auch die Stelle in demselben Briefe: „Il n'y a point d'action des substances que les perceptions et les appetits; toutes les autres actions sont phenomenes comme tous les autres agissans."

(Gerh. III, 623.) Wenn Cassirer meint, die Substanzen seien überhaupt nur, indem sie sich in der Darstellung und Erzeugung von Phänomenen betätigen, so läßt sich damit diese Nebeneinanderstellung der eigenen Tätigkeit der Substanzen und der „anderen Tätigkeiten" kaum vereinigen. Noch deutlicher ist eine Stelle aus einem Brief an de Volder (Gerh. 263): „Substantiae non tota sunt, quae contineant partes formaliter, sed res totales quae partiales continent eminenter", wo der scholastische Terminus eminenter eben das bedeutet, daß die Substanz mehr ist als die Gesamtheit ihrer Wirkungen. Gelegentlich täuscht nur die der einmal gewonnenen Grundanschauung angepaßte Übersetzung über den Zwiespalt zwischen Deutung und Wortlaut hinweg. S. 359 lesen wir ein Zitat, das seinem Wortlaut nach völlig davon überzeugt, daß wir im Ich bei Leibniz nicht eine für sich bestehende Substanz, sondern den Ausdruck eines Gesetzes zu sehen haben: „Das Ich ist das ‚beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomene'." Lesen wir aber bei Leibniz (Gerh. II, 136) nach, so finden wir: „Que chacun de ses substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera." Etwas anderes ist das Enthaltensein des Gesetzes in der Natur der Substanz und etwas anderes die Identifikation desselben mit der Substanz. Cassire muß daher auch die bei Leibniz immer in die Welt der Phänomene hereinragenden, die metaphysische Auffassung begünstigenden „primitiven Kräfte" möglichst aus der Erklärung ausschalten (Vgl. 300, 309, 315), und wenn Leibniz das Erhaltungsgesetz als „metaphysisches Prinzip" bezeichnet, so soll diese Benennung „— in Übereinstimmung mit Leibniz' allgemeinem Sprachgebrauch (? Ref.) — vielmehr als ein Hinweis auf die logischen Fundamente des Gesetzes aufgefaßt werden" (S. 315). Am nächsten scheint der Auffassung Cassirers eine Stelle aus einem Briefe Leibnizens an Alberti (Gerh. VII, 444) zu stehen: „Generalement la nature de la substance est d'estre feconde, et de faire naistre des suites ou variétés;" nehmen wir aber den Zusammenhang und die Fortsetzung hinzu: en lieu que l'étendue ne donne que des possibilités sans enfermer quelque activité," so verliert sie ihre Beweiskraft für eine Beschränkung des

Wesens der Substanz auf die Hervorbringung der Welt der Phänomene.

Wenn man daher auch dem Verfasser das Recht zugestehen wird, aus dem an Denkmotiven so reichen Systeme Leibnizens die mit seiner Anschauung übereinstimmenden Punkte hervorzuheben, so wird man doch bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung des Werkes, das doch eine Interpretation des richtig verstandenen Leibniz sein will, dieser Verwandlung der Leibnizschen Metaphysik in Erkenntniskritik und Funktionstheorie nicht zustimmen können.

25) G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Dr. A. Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Dr. E. Cassirer: Band I (Philos. Bibliothek Bd. 107) Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung 1904. 374 S. Band II (Philos. Bibliothek Bd. 108) 1906. 582 S.

Im Unterschied von den bisherigen Sammlungen der Hauptschriften, die im günstigsten Fall einen Überblick über den Inhalt der Lehre geben, will der Herausgeber eine Auswahl treffen, welche die Entstehungsbedingungen, die zugleich Bedingungen des sachlichen Verständnisses sind, veranschaulichen soll. Zu diesem Zwecke mußte die strenge Scheidung zwischen „metaphysischen" und „wissenschaftlichen" Schriften aufgehoben werden, und jedes Gebiet produktiver Gedankenarbeit mußte zum mindesten in einer bezeichnenden Probe vertreten sein. Dementsprechend gibt der erste Band die für die Ausbildung der allgemeinen Methode der Leibnizschen Philosophie und für die Gewinnung ihres begrifflichen Fundaments maßgebenden Schriften zur Logik und Methodenlehre, zur Mathematik, zur Phoronomie und Dynamik, und von den Schriften zur Metaphysik eine erste Gruppe von Proben: „Zur geschichtlichen Stellung des Systems" (Kritisches gegen Descartes, Malebranche, Spinoza).

Der zweite Band führt mit den Schriften „Zur Biologie und Entwicklungsgeschichte" in die Eigenart der Leibnizschen Metaphysik selbst ein. Der in allen bisherigen Leibniz-Ausgaben fehlende interessante und wichtige Brief an Varignon, der das Kontinuitäts-

prinzip in einer fast völlig modernen Anwendung auf die Kontinuität der Arten vertritt, ist neben der Übersetzung in einer Beilage (S. 556ff.) im Original mitgeteilt. Es folgen dann als dritte Abteilung der „Schriften zur Metaphysik" die Schriften „zur Monadenlehre" selbst, wobei mit Recht Abschnitte aus dem Briefwechsel mit Arnauld, de Volder, Bernouilli, Redmond, Bourguet reichlich gegeben sind. Als letzte Hauptgruppe schließen sich an die „Schriften zur Ethik und Rechtsphilosophie".

Die ausführlichen Einleitungen wie die Anmerkungen vertreten die in dem Werk von Cassirer vertretene, eben besprochene Ansicht. Auch die Auswahl ist vielfach dadurch bestimmt. Man wird aber dem Herausgeber und Übersetzer zugestehen müssen, daß sie sachgemäß und instruktiv ist, und daß die Absicht der Übersetzung, „eine genaue und vor allem eindeutige Wiedergabe der Leibnizschen Begriffe" zu erzielen, im wesentlichen erreicht ist.

Ein sorgfältiges Sach- und Namenregister erhöht die Handlichkeit der Ausgabe, würde aber das Aufsuchen noch mehr erleichtern, wenn Begriffe wie „Monaden", „Zentralmonade", „Zufälligkeit" in eigner Rubrik verzeichnet wären. Druckfehler I S. 96 in dem Briefdatum: statt 1762 lies: 1702. II. S. 574 b. Z. 6 v. o. statt 439 lies: 438. S. 578 a. Z. 2 v. o. statt 434 lies: 435.

Zusammen mit den früher herausgegebenen Bänden, den von Schaarschmidt übersetzten und eingeleiteten, jetzt in 2. Auflage (1904) erschienenen „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand" und der (allerdings schon von 1879 stammenden) Übersetzung der Theodizee von Kirchmann stellen diese neuen Bände eine Leibnizausgabe dar, welche die philosophisch wichtigsten Schriften annähernd vollständig in bequemer Übersicht enthält. Zur erstgenannten Ausgabe der Noweaux essàis sei noch besonders bemerkt, daß hier die der Gerhardtschen Auskabe zur Last fallende verwirrende Versetzung einer ganzen Textpartie, auf welche Falkenberg (Eine Textlücke in Leibniz' Noweaux essàis, Zeitschrift für Philosophie Bd. 130, S. 20 ff.) aufmerksam macht, S. 52 gekennzeichnet und der sinngemäße Zusammenhang des ursprünglichen Textes gewahrt ist. Bei Gerhardt steht — offenbar infolge eines Versehens beim Satz, — der Textabschnitt der Erdmann'schen

Ausgabe 211a Zeile 26 v. o.. que ces idées bis 212b Zeile 2 v. u. qu'il y ait nicht Gerh. V 79 Zeile 12 v. u. zwischen den Worten dès qu'on apperçois und des pensées innées, wo er stehen sollte, sondern Gerh. 69 Zeile 4 v. o. bis 72 Zeile 16 v. u. zwischen den Worten des § 4 Mais aons j'uyerous und dans la suite (Erdmann 207b Zeile 23/24 v. u.). Ohne eine Berichtigung dieser fatalen Textverschiebung ist der Gedankengang dieses wichtigen ersten Kapitels der Noweaux essàit nicht richtig zu verstehen.

Derartige Beobachtungen verstärken den Wunsch nach der von der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften und der Pariser Academie des sciences und Academie des sciences morales et politiques herauszugebenden Leibnizausgabe, die etwa 50 Quartbände von je 60 Bogen umfassen soll, die aber leider zu ihrer Fertigstellung mehrere Jahrzehnte in Anspruch nehmen wird.

26) Heinrich Hoffmann, die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (Siebeck) 1903. VIII und 105 S.

Die vorliegende Arbeit zeichnet sich vor den meisten bisherigen Darstellungen der Leibnizschen Religionsphilosophie dadurch aus, daß sie als Quelle nicht vorwiegend oder ausschließlich die populär gehaltene Theodizee benutzt, sondern fast sämtliche Werke und einen großen Teil der Briefe, besonders auch derjenigen Schriften, die Einblicke in die Motive der Systembildung gewähren.

So wird in einem I. Abschnitt auf Grund der Confessio naturae contra Atheistas von 1668, eines Specimen zur Scientia generalis und anderer Schriften geschildert, wie Leibniz, von der Empfindung durchdrungen, daß nicht nur einzelne Dogmen, sondern daß die Religion als Ganzes sich in einem Zustande der Krisis befindet, sich die Aufgabe stellt, die Religion gegenüber der veränderten wissenschaftlichen Lage zu begründen. Dabei gilt es als selbstverständlich, daß die Philosophie oberste Richtschnur ist, und das Programm seiner Apologetik, wie es in einem Briefe an Spizelius entwickelt ist, geht in erster Linie dahin, die Wahrheit der natürlichen Religion, d. h. die Existenz Gottes und der Unsterblichkeit zu erweisen, um dann erst sich dem Positiven zuzuwenden

(S. 19). Dementsprechend werden zunächst in einem II. Abschnitte „die natürlichen Religionswahrheiten“ besprochen, sodann III. „das subjektive religiöse Verhalten (die Frömmigkeit)“, dem neben dem intellektualistischen Grundzug die „Gottesliebe“ nicht fehlt, die ihn in Fénélons mystischer Frömmigkeit eine verwandte Ader spüren läßt, und endlich IV. die Offenbarungsreligion, deren Anerkennung nicht etwa nur aus der Theodizee, sondern aus vielen anderen seiner Schriften und aus seinen intimsten Briefen sich belegen läßt. Das daraus entstehende Schwanken zwischen einer mit dem Christentum identischen Vernunftreligion und einer auf den Geschichtsbeweis sich gründenden Offenbarungsreligion wird in folgender Weise gedeutet: „Leibnizens tiefste Tendenz ist auf völlige Rationalisierung des Christentums gerichtet, aber ein konservativer Charakter läßt es zu keinem konsequenten Auswirken derselben kommen“ (S. 91). So trägt seine Theologie — auch sonst ist ja Leibniz der Mann der Kompromisse — deutlich sichtbar den Stempel des Kompromisses an der Stirn, der gelegentlich eine fast groteske Form annimmt, wenn „die Vernunft beweist, daß der Offenbarung gegenüber Autoritätsglaube das vernunftgemäße Verhalten sei“ (S. 83). Doch tritt der Verfasser gegenüber den Zweifeln an Leibnizens Ehrlichkeit dafür ein, daß hinter seinen Ausführungen über die natürliche Religion ernsteste Überzeugungen stehen, wobei er sich mit Recht auf die ersten Teile seiner Arbeit beruft, während dies in betreff der Behauptung der Offenbarung als eines Ganzen nicht ebenso zweifellos sei und bei der Behandlung der einzelnen Dogmen tatsächlich das Bereich der Akkomodationen beginne.

Der Wert der Schrift liegt in der Art, wie in dieser monographischen Bearbeitung der Leibnizschen Religionsphilosophie die historische Betrachtungsweise konsequent durchgeführt ist.

27) Albert Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System. Alfred Töpelmann (vormals J. Rickersche Verlagsbuchhandlung), Gießen 1907. VI und 138 S. (Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Hermann Cohen und Paul Natorp, I. Band, 3. Heft).

Diese als Eröffnungsschrift einer Reihe von Monographien über Leibniz gedachte Arbeit, die auf gründlicher Durchforschung des Materials beruht, behandelt zunächst in den beiden ersten Kapiteln die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten und der „Weisheit als Wissenschaft des Guten" von dem Willen Gottes und geht dann über zu den Begriffen Möglichkeit und Wirklichkeit, zu der Unterscheidung der metaphysischen und hypothetischen Notwendigkeit, dem „Conatus zur Wirklichkeit", der in jeder Möglichkeit liegt, aber von der „Kompossibilität" eingeschränkt wird, und zum Verhältnis der causa efficiens und causa finalis, wobei in Beziehung auf Gottes Willensbetätigung in der Wahl des Vollkommensten sich ergibt: „Die Determination des Willens bleibt notwendig, aber nur als Direktive der Handlung vermöge einer Hypothesis, einer Zwecksetzung" (S. 30). Gott ist „als causa efficiens zugleich causa finalis". Die Harmonie zwischen beiden Reichen, dem physischen und dem moralischen Reich, setzt die „prästabilierte Harmonie" voraus; sie führt zu dem, was der Verfasser „die Messiasidee" heißt, dem Gedanken, welcher „die Harmonie der beiden Reiche durch die Voraussetzung einer gemeinsamen Ursache ausspricht" (S. 38f.) So schafft der Glaube, aus dem Drängen der sittlichen Aufgabe heraus, eine Harmonie zwischen dem physischen und moralischen Reich. Das reale Geschehen ist diesem Glauben der „Fortschritt zur vollkommensten Republik der Geister, zur reinen Herrschaft des Guten und Gerechten in sich selbst, . . . ein Fortschritt nicht zu einem Ziele, als vielmehr in der Annäherung an eine konstante Richtung des unendlichen Weges". Die prästabilierte Harmonie soll daher nur bedeuten, „daß es möglich sei, die Gesellschaft unter den Gesichtspunkt der Entwicklung zu stellen" (S. 39). Noch deutlicher tritt der charakteristische Standpunkt des Verfassers hervor in dem mit besonderer Sorgfalt ausgeführten Kapitel vom „Beweis Gottes". Über die Stufe der „dogmatischen Extravaganz", für welche der Beweis aus dem Begriff Gottes und der Beweis aus der Zufälligkeit aller Kreatur unbedingt gilt, gelangt Leibniz im Kampf gegen Spinoza und Descartes hinaus zur „Stufe des kritischen Gewissens", auf welcher die kritische Prüfung sich auf die Beurteilung der Möglichkeit der Gottesidee selbst richtet, und, indem sie dabei

schließlich zu einem verneinenden Resultat gelangt, jeden Apriori-Beweis Gottes als unmöglich zugesteht (S. 58). Der Aposteriori-Beweis aus der Hypothese der prästalierten Harmonie, die den am meisten unumstößlichen Beweis Gottes geben wollte, bedurfte aber zur eigenen Sicherung des unerschütterlichen Vertrauens auf die Vollkommenheit Gottes, ist also vom Gottesbegriff des Apriori-Beweises nicht zu trennen und unterliegt daher auch der an diesem geübten Kritik (S. 65). So bleibt zuletzt anstatt des Beweises nur der auf die Liebe zu Gott und das pflichtgemäße Handeln sich gründende Glaube. Die Leibnizsche Gottesidee bedeutet ein Postulat des Sittlichen, die Idee des Garanten eines messianischen Reiche von dieser Welt" (S. 178).

Der Verfasser belegt seinen von der gewöhnlichen Auffassung des Gottesbegriffes bei Leibniz wesentlich abweichenden Standpunkt durch ein reiches Quellenmaterial, das (S. 77 bis 138) in besonderem Anhang in extenso gegeben ist. Mancher Leser wird ihm für die mühevolle Arbeit sehr dankbar sein. Ich zweifle aber doch, ob es nicht vorzuziehen wäre, die Hauptstellen in den Text aufzunehmen und auf die übrigen nur zu verweisen, da die eigentliche Beweiskraft doch schließlich nur dem Original im Zusammenhange zukommt. Die Grundanschauungen des Verfassers treffen mit denjenigen Cassirers zusammen. Wie bei dem letzteren ist das Ergebnis das Vorhandensein Kantischer Grundgedanken bei Leibniz. Nur ist es hier der Gottesbegriff und Kants Postulat der praktischen Vernunft, um das es sich handelt. Leibniz wird Kantianer. Man fragt sich: wo bleibt die „höchste Monade“ als logisch notwendiges Glied des Systems, und wie nimmt sich Leibnizens Religionsphilosophie nach Ausschaltung der für den Rationalismus so charakteristischen Beweisbarkeit der Gottesidee aus? Aber auch abgesehen von solchen an sich noch nicht beweisenden Einwänden ist, wie mir scheint, die Bestätigung dieser Ansicht aus den Quellen nur dadurch möglich geworden, daß der Verfasser gelegentliche Zweifel Leibnizens an der zwingenden Kraft der Beweise zur Hauptsache gemacht und einzelnes abweichend vom eigentlichen Sinne gedeutet hat. Es ist unmöglich, das hier durch die ganze Schrift hindurch zu zeigen. Nur einige Beispiele! Aus der Tatsache, daß Leibniz die Hypothese der prästabilierten Harmonie für einen der stärksten Beweise der

Existenz Gottes hält, leitet er ab, daß er die anderen Beweisreihen nicht für einwandfrei hielt und daß die prästabilierte Harmonie als Voraussetzung dieses Beweises für hypothetische Zulänglichkeit aufweise (S. 51). Wenn ferner Leibniz seine Kritik des Descartesschen Beweises „aus der Idee Gottes“ mit den Worten einschränkt: „Den Zweifel lasse ich nur zu hinsichtlich einer strengen Beweisführung, die ganz allein auf die Idee begründet ist. Denn man ist auch sonst der Idee und des Daseins Gottes hinlänglich versichert,“ so sieht der Verfasser darin den Hinweis auf eine aus der Gottesliebe entstehende, ohne Beweis zustande kommende Überzeugung. Daß aber mit dem „auch sonst“ nur andere Beweise gemeint sind, zeigt schon der übernächste Satz, der im Original lautet: „Et c'est aussi ce que je croy de l'idée de Dieu, dont je tiens la possibilité et l'existence demontrées de plus d'une façon“ (Gerh. V 419). An einer anderen Stelle (S. 68) meint der Verfasser, Leibniz habe wesentlich aus Rücksicht darauf, daß die Zeit noch nicht reif war, eine rein moralische „Realitätsbegründung“ nicht offen an die Stelle der theoretischen gesetzt. Auf was es aber Leibniz an der betreffenden Stelle eigentlich ankommt, ist in den Worten des Originals ausgesprochen: „Unterdeßen müssen wir uns sonderlich von solchen Meinungen und gebräuchen regieren lassen, welche die moderatesten seyn und von aller extremität weit entfernet“ . . . „denn es ist uns an der Leute opinion nicht wenig gelegen“ (Gerh. VII 93).

Eine ganze Anzahl anderer zitierter Äußerungen ist nur gegen die besondere Form des cartesianischen Gottesbeweises gerichtet.

So wird man die Bezeichnung dieser Arbeit über den Leibnizschen Gottesbegriff, welche eines der rationalistischen Hauptmomente desselben, die Beweisbarkeit, zugunsten des „Postulats“ ausschalten möchte, als „Vorwort zu seinem System“ kaum für glücklich halten können. Dies hindert jedoch nicht, die tüchtige wissenschaftliche Arbeit anzuerkennen, die darin niedergelegt ist.

Über die folgenden Schriften kann mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum nur noch eine Orientierung in kürzerer Fassung gegeben werden.

28) Johannes Verweyen, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus als Philosoph. Eine philosophiegeschichtliche Abhandlung. J. P. Hanstein. Bonn 1905. 137 S.

Nach einer Einleitung über Leben und Schriften Tschirnhausens gibt der Verfasser im Anschluß an sein Hauptwerk, die „Medicina mentis" (bereits 1682 der „Kgl. Akademie" zu Paris in den Grundzügen mitgeteilt, 1686 in Amsterdam veröffentlicht), und unter Berücksichtigung seiner Briefe an Spinoza und Huygens eine Darstellung der philosophischen Lehren des merkwürdigen Mannes, zunächst der — eudämonistischen — Ethik, die in der Vereinigung von sapientia, virtus und tranquillitas animi das höchste Gut findet und — worauf die epikureischen Elemente in der Medicina mentis hinweisen — aus Gassendi, aber auch aus Spinoza und am meisten aus Descartes schöpft (S. 25 ff.). Für die Behandlung des erkenntnistheoretischen Problems ist charakteristisch, daß Tschirnhaus seine ganze Untersuchung auf vier ursprüngliche Erfahrungstatsachen aufbaut. Die erste, zugleich die allgemeinste Grundlage jeglicher Erkenntnis ist das Erlebnis mannigfachster Inhalte überhaupt (S. 42), die zweite besteht darin, daß einiges im Sinne der Erhaltung und Förderung des Lebens wirkt, anderes aber in entgegengesetzter Richtung, die dritte darin, daß wir einiges als wahr, anderes als falsch erkennen. Die vierte Tatsache ist das percipere sub forma passionis, das im Unterschied von dem concipere sub forma actionis, das dem intellectus zuzuschreiben ist, der imaginatio angehört (S. 64 ff.). In Beziehung auf letzteren Punkt wird die Abhängigkeit von Descartes und Spinoza, in betreff der vier Erfahrungstatsachen das Zusammentreffen mit Geulinx (S. 77 f.) hervorgehoben. Die Bearbeitung des logischen Problems setzt sich eine ars inveniendi veritates als Ziel und zugleich als schwierigste Aufgabe, die aber nicht der Lullischen Kunst, sondern der mathematischen Methode folgen soll. Nach einer im vierten Kapitel gegebenen Erörterung über „Naturphilosophisches und Metaphysisches" bei Tschirnhaus schließt die Schrift mit einem kritischen Rückblick und einem Exkurs, der die Abfassungszeit der Leibnizschen Schrift de vita beata durch Vergleichung mit der medicina mentis festzustellen sucht, aber, ebenso wie schon Trendelenburg, mit einem non liquet endigt.

Das Verhältnis Tschirnhausens zu Leibniz ist weniger eingehend behandelt als das zu anderen Philosophen. Das ausführlichste und zuverlässigste Material darüber gibt die, wie es scheint, von dem Verfasser nicht benutzte Einleitung zu der betreffenden Abteilung des oben angezeigten, von Gerhardt herausgegebenen „Briefwechsels von Gottfried Wilhelm Leibniz mit Mathematikern“ (S. 311 ff.).

29) Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687—93). Herausgegeben und erklärt von Emil Gigas. München und Leipzig 1897. Druck und Verlag von R. Oldenbourg. (Historische Bibliothek, herausgegeben von der Redaktion der Historischen Zeitschrift, II. Band.)

Die vorliegende Sammlung, welche 34 Briefe Pufendorfs an Thomasius nebst einem von der Witwe Pufendorfs 1697 an den Hallischen Freund ihres Mannes geschriebenen Brief enthält, bildet eine Ergänzung der im 70. Band der „Historischen Zeitschrift“ von Konrad Varrentrapp veröffentlichten Briefe Pufendorfs. Die Originale befinden sich in der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen. Die Antworten Thomasius an Pufendorf waren leider nicht aufzufinden. Es hat einen besonderen Reiz, die Anfänge der deutschen Aufklärung durch die in diesen persönlichen Beziehungen sich widerspiegelnden kleinen Züge beleuchtet zu sehen. Philosophisch interessant ist besonders der Brief vom 17. Juli 1688, wo von Tschirnhaus, Spinoza, Aristotelischer und Epikureischer Ethik die Rede ist.

30) Eugen Wolff, Gottscheds Stellung im deutschen Bildungsleben. Erster Band. Kiel und Leipzig, Lipsius u. Tischer, 1895. VI u. 230 S.

Das erste Kapitel des Buches beschäftigt sich mit Gottscheds Stellung in der Geschichte der deutschen Sprache. Nur das zweite Kapitel kommt für uns in Betracht: „Gottsched im Kampf um die Aufklärung“. Zunächst wird der Entwicklungsgang Gottscheds von den heimatlichen Lehrjahren bis zur Zeit seiner Reife geschildert, die Übersiedelung von Königsberg, wo der hochaufgeschossene Magister in Gefahr ist, den Werbern des Königs von Preußen in die Hände zu fallen, nach Leipzig, wo es ihm als erstem Wolfianer

gelingt, einen philosophischen Lehrstuhl an der Universität sich zu erobern. An der in den Jahren 1724—35 sich vollziehenden Loslösung der Wortführer der Wolfschen Schule von der prästabilierten Harmonie beteiligt er sich mit drei Dissertationen, in denen er die dem influxus physicus entgegenstehenden Hypothesen zurückzuweisen sucht, im übrigen es aber „nicht für seine Pflicht hält, einen Streit zwischen so bedeutenden Männern zu entscheiden" (S. 135). Eingehende Besprechung findet die dem Plagiat sich nähernde Abhängigkeit der Gottschedschen Logik von Ludwig Philipp Thümmigs Institutiones Logicae (S. 145ff.). Gottscheds eigentliche Bedeutung liegt jedoch in dem agitatorischen Eingreifen in die philosophischen und theologischen Zeitkämpfe, das den Rationalisten in mannigfache Kämpfe mit der Orthodoxie verwickelte. Charakteristisch ist für ihn, daß er, als echter Agitator, weniger auf die siegende Macht des bahnweisenden Gedankens als vielmehr auf die werbende Betriebsamkeit von Parteien und Koterien vertraute. So sucht er insbesondere durch Zusammenschluß mit dem Grafen Ernst Christoph von Manteuffel und der von diesem gestifteten Gesellschaft der Alethophilen, deren Name schon (nach dem Titel der Wolfschen Metaphysik: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilet") sie als „Freunde der Wolfschen Philosophie" kennzeichnete, eine Rückendeckung und Hilfstruppe im Kampfe für Aufklärung und Rationalismus zu gewinnen.

31) Wilhelm Friedrich, Über Lessings Lehre von der Seelenwanderung. (Preisgekrönt von der August Jenny-Stiftung.) Leipzig, Oswald Mutze, 1890. 114 S.

Mit Lessings Lehre selbst beschäftigen sich nur einige Seiten der Schrift. Ihr Hauptinhalt ist eine Apologie der Seelenwanderung, für welche einzelne historische Exkurse, unter denen auch einer über den „Geheimbuddhismus" nicht fehlt (S. 49ff.), nur Mittel zum Zweck sind.

Denselben Ursprung und dieselbe Tendenz hat

32) Gustav Hauffe, Die Wiedergeburt des Menschen. Abhandlung über die sieben letzten Paragraphen von Lessings

Erziehung des Menschengeschlechts. Borna-Leipzig. A. Jahnke. (Preisgekrönt von der August Janny-Stiftung.)

Nur die „Vorbemerkungen der Schrift“, die weder Jahreszahl noch Inhaltsverzeichnis aufweist, haben Lessings Schrift selbst zum Gegenstand. Anknüpfend an das Fragment, das den Titel trägt: „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können,“ sieht der Verfasser die grundlegende Gesamtanschauung Lessings darin, daß jedes Wesen die ganze vorhergehende Reihe der Wesen in der Stufenleiter der Schöpfung voraussetzt und auf die ganze nachfolgende hinweist, daß also die kontinuierliche Entwicklung vom Einfachen zum Zusammengesetzten in keinem anzugebenden Punkte stillsteht, sondern in das Unendliche fortgeht (S. 12f.) Der Hauptteil der Schrift dient der „Rechtfertigung jenes Lessing-Gedankens von der Wiedergeburt des Menschen auf Erden und von der versittlichenden Kraft und veredelnden Wirkung dieses Gedankens in Beziehung auf Humanität, Menschenliebe und soziale Wohlfahrt“.

33) Chr. Schrempf, Lessing als Philosoph. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) 1906. 203 S. (Frommanns Klassiker der Philosophie, herausgeg. von R. Falckenberg XIX.)

Bei einem Buch, das so stark durch die persönliche Eigenart des Verfassers bedingt ist, wie das vorliegende, könnte eine gerechte Würdigung nur durch eine ausführliche Wiedergabe des Inhalts und umfangreichere Proben der Darstellung erzielt werden. Daß das Buch aus einem Gusse ist und einen bedeutenden Eindruck macht, hängt offenbar damit zusammen, daß dem Autor bei der Vertiefung in die Gedankenwelt seines Helden verwandte Saiten anklingen. Dies tritt schon in der Einleitung hervor, in welcher der Verfasser die Beschäftigung mit Lessing aus „philosophischem Interesse“ zu rechtfertigen sucht. Die Bedeutung eines Philosophen darf nicht in seiner „Philosophie“ gesucht werden, d. h. „in dem System, worin er zusammenstellt, was er erkannt zu haben glaubt“, auch nicht in der Strenge seiner Methode. Dauernder Beachtung wert ist vielmehr der Philosoph, „der eine der in der Philosophie zusammentreffenden Tendenzen oder eine gewisse Kombination derselben in typischer Weise vertritt“ (S. 13). Fragen

wir bei Lessing, wie er dieses und jenes Problem der Philosophie aufgefaßt und etwa gelöst habe, so stellt er sich als ein Eklektiker dar von recht wenig Originalität und Zusammenhang des Denkens. Anders wenn wir ihn als lehrreichen Typus einer berechtigten Art des philosophischen Denkens betrachten. Seine philosophische Größe liegt darin, daß er unter Zeitgenossen, denen das definitive Ja oder Nein nur gar zu leicht von der Zunge sich löste, mit dem feinsten Gefühl für die intellektuelle Redlichkeit — nicht für die Wahrheit, nicht gegen den Irrtum, sondern nur für das Recht zu fragen, zu zweifeln kämpft (S. 15).

Das erste Kapitel schildert Lessings religiöse und philosophische Entwicklung bis 1760, die in einem folgerichtigen Durchdenken der Leibniz-Wolffschen Philosophie liegenden Bedingungen einer Spannung zwischen dem übernommenen Glauben und der angelernten Philosophie, den im „Christentum der Vernunft" unternommenen Versuch, sich das christliche Dogma mit Hilfe der Leibnizschen Begriffe zuzueignen (S. 34), die durch die Loslösung vom Autoritätsglauben bedingte und in den gleichzeitigen Dichtungen sich aussprechende Änderung der ganzen Lebensauffassung, die Bedeutung der Rezensionen für die Berlinische privilegierte Zeitung von 1751—1754 und der Aufsätze aus der ersten Hälfte der fünfziger Jahre, besonders der „Gedanken über die Herrnhuter", ferner die in der Abhandlung „Pope ein Metaphysiker" sich vollziehende Annäherung an Spinozas Identität von Gott und Natur und Ablehnung aller teleologischen Weltbetrachtung und endlich die seit 1759 in den „Briefen, die neueste Literatur betreffend" hervortretende Bekämpfung der neumodischen Rechtgläubigkeit zugunsten sowohl der alten beschränkten, aber ehrlichen Orthodoxie, als der Rechte der Vernunft.

Das zweite Kapitel bespricht Lessings Gedanken zur Theorie der Kunst, das dritte: „Lessing als Vorkämpfer der intellektuellen Redlichkeit." Hier werden neben „Berengarius Turonensis" (1770), den Aufsätzen über Leibniz (1773) und der Rettung des Adam Neuser (1774) hauptsächlich die Herausgabe der „Schutzschrift" des Reimarus und die „Erziehung des Menschengeschlechts" behandelt. In betreff der Stellung Lessings zum Spinozismus meint der Verfasser, bei aller Annäherung Lessings an Spinoza, deren

Zeugnisse im einzelnen übrigens manchem Zweifel Raum lassen, sollte man es lieber vermeiden, Lessing einen Spinozisten zu nennen. Man werde mit dieser Bezeichnung der Art, wie sich Lessing zu allen philosophischen Systemen stellte, nicht gerecht. „Was ist ihm Aristoteles, Leibniz, Spinoza, Winckelmann? Was ist ihm Reimarus und Goeze, Gottsched und Klotz? Menschen, die ihn und andre im Streben nach der Wahrheit fördern oder hindern; sonst nichts. Seine Liebe und sein Haß sind gleich objektiv. Und was ist er sich selbst? Das gleichgültige Subjekt zu seinen Gedanken." „Im Reich der Wahrheit kennt er keine Privilegien, läßt andern keines gelten, macht für sich auf keines Anspruch." (S. 197.)

Ist es dem Verfasser gelungen, unter eingehender Verwertung des Materials und scharfer Zergliederung der prinzipiellen theologischen Zeitfragen ein wirkungsvolles Bild von Lessings Persönlichkeit als des „Vorkämpfers der intellektuellen Redlichkeit" zu entwerfen, so wird man doch die Zeichnung Lessings des „Philosophen" kaum ausreichend finden können. Dasjenige Moment, das für Lessings Erhebung über das Aufklärungszeitalter charakteristischer ist, als sein furchtloses Wahrheitsstreben um des Strebens willen, die historische Betrachtungsweise, die Auffassung der Menschheitsgeschichte unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung, wird nur gelegentlich berührt (S. 125, 155, 183) und tritt hinter die prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Offenbarung völlig zurück. Und doch ist es der Lessing, für welchen das Entweder-Oder des rationalistischen Aufklärers zu einem Nacheinander von Entwicklungsphasen und auch die überlieferte Form der Offenbarungsreligion zu einer an ihrer Stelle notwendigen nur unvollkommneren Stufe der Entwicklung zur höchsten Wahrheit wird, der als „Philosoph" den tiefsten Gedanken des Leibnizschen Systems in seiner Weise vertritt und in dessen Gedankenwelt die Keime der großen Zukunft verborgen liegen.

34) Philosophische Aufsätze von Karl Wilhelm Jerusalem (1776). Mit G. E. Lessings Vorrede und Zusätzen neu herausgegeben von Paul Beer, Berlin, B. Behrs Verlag (E. Bock) 1900. XIII und 63 S. (Deutsche Literaturdenk-

male des 18. u. 19. Jahrh. Herausg. von August Sauer. Nr. 89/90.)

Von den vorliegenden fünf Aufsätzen, die Lessing gewissermaßen als Protest gegen die „Leiden des jungen Werthers“ herausgab, da es ihn verdroß, den toten Freund als „empfindsamen Narren“ dargestellt zu sehen, den er als „wahren, nachdenkenden Philosophen“ kannte, handelt I. von der Entstehung der Sprache; II. von dem Ursprung der abstrakten Begriffe; III. „Über die Freiheit“; IV. „Über die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen“; V. „Über die vermischten Empfindungen“. Von Lessings Zusätzen ist am interessantesten der dritte, wo er sich in unzweideutiger Weise als Determinist äußert.

35) Hermann Vesterling, Herders Humanitätsprinzip. Diss. Halle 1890. 53 S.

Nach einer die Zeitfolge der Schriften Herders — im Anschluß an R. Haym — zugrunde legenden Erörterung der verschiedenen „Humanitätsprinzipien“, die sich bei Herder finden (S. 35), gelangt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß das Wesen des Herderschen Humanitätsbegriffs „durchdringenden Verstand und vollendete Güte als habituelle Eigenschaften des neuen geistigen Menschen“ ausmachen, und sucht zuletzt die Bedeutung des Herderschen Humanitätsideals für die Ethik festzustellen.

36) Gustav Hauffe, Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Borna-Leipzig. A. Jahnke. 127 S.

Eine Inhaltsangabe des Herderschen Werkes, deren erster Teil: „Herder in seinen ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘“, und deren zweiter: „Herders ‚Ideen‘“ überschrieben ist. So unübersichtlich wie diese Einteilung ist die ganze Darstellung, so daß es nicht zu verwundern ist, wenn der Verfasser gelegentlich eine ganze Reihe von Sätzen (vgl. S. 4 mit S. 101 f.) wörtlich wiederholt.

37) Eugen Kühnemann, Einleitung zu Herders Werken IV. 1. Deutsche Nationalliteratur, historisch-kritische Aus-

gabe, herausgegeben von Joseph Kürschner. 77. Band. Erste Abteilung, erster Teil. Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft. CLI S.

Diese wertvolle „Einleitung" des hierzu in erster Linie berufenen Herder-Biographen behandelt zuerst Herders Gespräche über „Gott" in ihrer Beziehung zu den Geistesbewegungen seiner Zeit, um an dieser der Abfassung nach späteren, nach dem Gedankeninhalt aber begleitenden oder vorbereitenden Arbeit den Umfang und die Tiefe der Probleme zum Bewußtsein zu bringen, deren Erledigung zum vollen Verständnis der „Ideen" nötig erscheint. Der Streit um Spinoza, die Bedeutung Jakobis, das Verhältnis Herders zu Spinoza finden eingehende Besprechung. Sodann werden die einzelnen Teile der „Ideen" nacheinander behandelt und dabei wichtige Punkte, wie Kants Rezension und ihre Wirkung auf Herder, die philosophiegeschichtlichen Abhandlungen Kants und das Verhältnis seines Systems zu Herders „Ideen", das Verhältnis Herders zu Goethe, die in den „Zerstreuten Blättern" mitgeteilten, den „Ideen" parallel gehenden kleineren Schriften und zuletzt Herders Humanitätsbegriff ausführlicher erörtert. Die Arbeit, deren reicher Inhalt hier nur angedeutet werden konnte, schließt mit einer historischen Würdigung der „Ideen" als „Symptom einer welthistorischen Krisis", die mit den Aufgaben, die sie stellt, bis in die Gegenwart reicht.

38) Emil Utitz, J. J. Wilhelm Heinse und die Ästhetik zur Zeit der deutschen Aufklärung. Eine problemgeschichtliche Studie. Halle a. S., 1906, Max Niemeyer. 96 S.

Indem der Verfasser Heinse, den Dichter, Kunst- und Musikschriftsteller, den Übersetzer von Petronius, Tasso und Ariost, der schon wegen seiner Beziehungen zu Wieland und Goethe auf einiges Interesse Anspruch machen kann, auch einmal von der philosophischen Seite und als Ästhetiker betrachtet, hat er in der Tat durch seine Monographie in der Geschichte der Ästhetik eine Lücke ausgefüllt. In einem ersten Teil stellt er sich zunächst die Aufgabe, ein Bild der Ästhetik in Deutschland beim Auftreten Heinses

zu geben. Dabei wird unter anderm mit Heinrich v. Stein die Ansicht bekämpft, die Baumgartensche Ästhetik sei als Ausfüllung einer Lücke in einem philosophischen Schulsystem entstanden. Der Verfasser übersieht dabei, daß Baumgarten, auch wenn er das von ihm gerühmte starke und lebendige Interesse für die schönen Künste wirklich besaß (S. 6) — was übrigens schon im Blick auf die fast vollständige Beschränkung seiner Ästhetik auf die Poesie wesentlich einzuschränken ist — zur Begründung der philosophischen Ästhetik und damit zu seiner geschichtlichen Bedeutung doch schließlich nur dadurch gelangte, daß er die „Empfindungslehre“ als Wissenschaft vom Schönen in das Wolffsche System der Philosophie einreihte. Auf Grund einer Einteilung der ästhetischen Richtungen in Klassizisten und Empiriker wird sodann Heinse den letzteren beigezählt.

Der zweite und Hauptteil der Schrift gibt zunächst eine kurze Biographie Heinses und dann eine Darstellung seiner Lehre im Anschluß an seine Schriften, besonders den Kunstroman „Ardinghello“, den großen Musikroman „Hildegard von Hohenthal“ und die wissenschaftlichen Arbeiten, in denen er für Aristoteles und mit Herder gegen Kant Stellung nimmt. Die Schönheit wird definiert als „leichtfaßliche Vollkommenheit für Sinn und Einbildungskraft“. Die Kunst ist „Darstellung eines Ganzen für die Einbildungskraft“. Dem Formalismus gegenüber wird schon in den Jugendschriften betont, daß es vor allem auf den Inhalt des Dargestellten ankommt. Selbst in der Musik gilt das „Wort“ höher als der „Ton“. „Die Musik macht den Text nur gefälliger und dadurch tiefer eindringend. Wir bilden uns ein, die Musik tue das Meiste; es sind die Worte und Sachen. Wer fühlt etwas Bestimmtes bei Instrumenten allein, wenn man nicht vorher schon die Bedeutung weiß?“ (S. 73.)

Der dritte Teil will ein „Bild der deutschen Ästhetik beim Tode Heinses“ (um 1800) geben, um zu zeigen, „wie seine Gedanken weiterwirken und wo sein Einfluß einsetzt“ (S. 3). Man sucht aber in der — allerdings auch dürftigen — Skizze vergebens den wirklichen Nachweis einer irgendwie erheblichen Nachwirkung Heinses, den der Verf. als Ästhetiker trotz gelegentlichen Hinweises

auf seine Unklarheit in begrifflichen Dingen (z. B. S. 47, 59) entschieden überschätzt. Recht anfechtbar ist auch die Behauptung, die Romantik habe „die Tendenzen der Empiriker — in allerdings stark veränderter Form — weitergeführt" (S. 88), oder an anderer Stelle, die Romantiker haben für den Fortschritt in der Ästhetik nichts geleistet (S. 91).

Ist so die Arbeit, besonders hinsichtlich des historischen Rahmens, in welchen der eigentliche Gegenstand hineingezeichnet ist, nicht ohne Schwächen, so ist sie doch als ein fleißiger Beitrag zu der wenig bearbeiteten Geschichte der Ästhetik der deutschen Aufklärung willkommen zu heißen, der durch die Schilderung einer vielseitigen, in interessanter Wechselwirkung mit den Größen der Zeit stehenden Persönlichkeiten unser Bild von dieser in der Mannigfaltigkeit ihrer Strömungen so anziehenden und an Keimen der Zukunft so reichen Epoche vervollständigt.

Berichtigung.

Seite 20 Zeile 11 von unten: statt S. [34] lies Bd. XX S. 535
„ 21 „ 9 „ oben: „ S. 19 „ Bd. XX S. 524 ff.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Aicher, S., Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles. Berlin. Reuther & Reichard.

Aschkenasy, H., Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie in Deutschland. Berlin. Ebering.

Böhringer, A., Kants erkenntnistheoretischer Monismus. München. Rieger.

Boucke, E., Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage. Stuttgart. Frommann.

Braeunig, K., Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des 19. Jahrh. Leipzig. Engelmann.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin. Cassirer.

Christ, A., Platons Apologie des Sokrates und Kriton nebst den Schlußkapiteln des Phaidon und der Lobrede des Alkibiades auf Sokrates aus dem Symposion. Leipzig. Freytag.

Cohn, J., Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie Leipzig. Teubner.

Döring, O., Feuerbachs Straftheorie und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Berlin. Reuther & Reichard.

Drews, A., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena. Diederichs.

Fried, A., Die moderne Friedensbewegung. Leipzig, Teubner.

Frischeisen-Köhler, M., Moderne Philosophie. Stuttgart. Enke.

Fritsche, M., Die Weltanschauung Nietzsches. Altenburg. Geibel.

Gräter, A., Das neue Weltbild nach dem Niedergang der mechanischen Naturauffassung am Ende des 2. nachchristlichen Jahrtausends. Stuttgart. Selbstverlag.

Grunwald, G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster. Aschendorff.

Hegel, Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Lasson. Leipzig. Dürr.

Hensel, P., Rousseau. Leipzig. Teubner.

Huth, H., Soziale und individualistische Auffassung im 18. Jahrhundert, vornehmlich bei A. Smith und Ferguson. Leipzig. Duncker & Humblot.

Hippokrates: Erkenntnisse. Übersetzt von Beck. Jena. Diederichs.
Johnston, Ch., Die Vedanta-Philosophie. Berlin. Raatz.
Kants Werke, in 8 Bänden. Herausgegeben von H. Renner. Berlin. Weichert.
Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. VI. Bd. Berlin. Georg Reimer.
Kaftan, J., Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ. Tübingen. Mohr.
Koppelmann, Die Ethik Kants. Berlin. Reuther & Reichard.
Kirn, O., Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. Leipzig. Teubner.
Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt. Bd. 1 Berlin. Georg Reimer.
Philosophie im Beginne des 20. Jahrhunderts. Festschrift für K. Fischer. 2. Aufl. Heidelberg. Winter.
Schwarz, H., I. Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann und Wasianski. Halle. Peter.
Siegel, C., Herder als Philosoph. Stuttgart. Cotta Nachf.
Staudinger, F., Die moralische Phrase im Liberalismus und deren Überwindung. Darmstadt. Roether.
Swoboda, H., Griechische Philosophie. Sammlung Göschen.
Volz, P., Mose. Tübingen. Mohr.
Wenzel, A., Die Weltanschauung Spinozas. Leipzig. Engelmann.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus. 2. Aufl. Braunschweig. Vieweg & Sohn.
Wyneken, K., Der Aufbau der Form beim natürlichen Werden und künstlerischen Schaffen. Freiburg i. Br. Bielefeld.

B. Französische Literatur.

Aristote: Physique. Traduction et Commentaire par Hamelin. Paris. Alcan.
Barckhausen, Montesquieu, ses idées et ses œuvres. Paris. Hachette.
Bros, A., La religion des peuples non civilisés. Paris. Lethielleux.
Caird, E., Philosophie sociale et religieuse d'Aug. Comte. Paris. Giard & Bière.
Coignet, C., L'évolution du protestantisme français au XIX. siècle. Paris. Alcan.
David (Alexandra), Le philosophe chinois Meh-ti et l'idée de solidarité. Londres. Lasac.
Fabre, J., La pensée moderne de Luther à Leibniz. Paris. Alcan.
Höffding, H., Philosophes contemporains, trad. Paris. Alcan.
Kant. Fondement de la métaphysique de mœurs. Traduction avec introduction par Delbos. Paris. Delagrave.
Keim, A., Helvétius, sa vie et son œuvre. Paris. Alcan.
— —, Notes de la main d'Helvétius. Paris. Alcan.
Leclère, A., La philosophie grecque avant Socrate. Paris. Bloud.
Prost, J., Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris. Paulin & Co.
Taine: Sa vie, sa correspondence. Tome IV. Paris. Hachette.

C. Englische Literatur.

Baker, F., Contemporary Criticism of Fr. Nietzsche. London. Stechert & Co.
Bakewell. C., Source Book in Ancient Philosophy. New York. Scribners.
Cunn, J., Six Radical Thinkers (Bentham, Mill, Carlyle, Cobden, Mazzini, Green). London. Arnold.
Davidson, Th., The Philosophy of Goethes Faust. London. Ginn & Co.
Proceedings of Aristotelian Society, t. VII. London. Williams.
Small, Ad. Smith and modern Sociology. Chicago. Fisher-Unam.
Wedgwood, J., The Moral Ideal. A historic Study. London. Trübner & Co.

D. Italienische Literatur.

Cesca, G., La filosofia dell' azione. Milano. Sandron.
Gentile, G., G. Bruno nella storia della cultura. Milano. Remo-Sandron.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophische Wochenschrift, VIII. Bd., Nr. 1—3. Löhring, David Humes „Skeptizismus“.

— —, Nr. 6—7. Rohland, Über die demokritische Methode.

— —, Nr. 8—9. Reichel, Hegel und die Gegenwart.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XXII. Bd. 1. Heft. Glossner, Kant der Philosoph des Protestantismus. — Rolfes, Zum Gottesbeweis des heilig. Thomas.

Revue de Philosophie, 1907, No. 6. Thomas, L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote.

Revue de Psychologie sociale, 1907, Novembre, Jacquard, A. Comte et la psychologie.

Annales de Philosophie chrétienne. 1907, No. 2. Loumyer, Les sciences occultes au Moyen-Age. — Huit, Ch., La Platonisme du France au XVIII. Siècle

The Hibbert Journal, Vol. V No. 3. Sonnenschein, The new stoicism. — Galloway, What do religious thinkers owe to Kant?

Rivista Filosofica, Vol. X. No. 2. Bonfiglio, La morale de Tertuliano nei suoi rapporti colla filosofia stoica.

Revue de Métaphysique et de Morale. Job, S., L'oeuvre de Bertholet et les théories chimiques. — Delacroix, H., Analyse du mysticisme de Mme. Guyon.

Revue philosophique. de Roberty, E., Le role de civilisateur des abstractions: du totémisme au socialisme.





Eduard Zeller.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 3. Heft.

Eduard Zeller †.

Der Mitbegründer unseres „Archiv für Philosophie", unser geistiges Oberhaupt, Eduard Zeller, ist Donnerstag, den 19. März in Stuttgart, wohin er sich nach Aufgabe seiner Berliner Lehrtätigkeit zurückgezogen hatte, nach vollendetem 94. Lebensjahre — er wurde am 22. Januar 1814 in Kleinbottwar in Württemberg geboren — sanft entschlafen. Bis in seine letzten Lebenstage hinein begleitete ihn jene geistige Frische und Regsamkeit, die wir alle, denen es vergönnt war ein Stück des Lebensweges neben ihm einherzugehen, an ihm bewundert haben. Eduard Zeller war der letzte Überlebende jener großen Zeit, die den Ruhm der deutschen Wissenschaft und der Berliner Universität insbesondere in alle Lande hinausgetragen hat: Helmholtz, Ranke, Du Bois-Reymond, Treitschke, Sybel, Virchow, Mommsen. Jeder Name ein Ruhmesblatt deutscher Geistesgeschichte. Und jenes Kapitel der deutschen Kulturgeschichte, welches den nachkommenden Geschlechtern davon erzählen wird, wie es deutschem Forschersinn, deutscher Methode und Gründlichkeit, deutscher Ausdauer und Findergabe geglückt ist, aus tausenden und abertausenden von zerstreuten Bruchstücken, entlegenen Überlieferungen und verschollenen Berichten ein so lebensvolles und warmblütiges Ganzes zu schaffen, wie die fünfbändige „Philosophie der Griechen", wird stets eindrucksvoll und beispielweckend bleiben. Ist es doch dem monumentalen Werke Eduard Zellers gelungen, in die Gedankenwerkstatt der Hellenen tiefer hineinzudringen, als es je einem Griechen selbst beschieden war,

so daß wir dank seines richtunggebenden Lebenswerkes in der Gedankenwelt von Hellas, Rom und Judaea unvergleichlich zuverlässiger, umfassender und geschlossener orientiert sind, als die Bestunterrichteten unter den antiken Kulturvölkern selbst.

Über Eduard Zellers Leben lagert Sonne. Ein Vierundneunzigjähriger, der selbst das sprichwörtliche Philosophenalter um ein Erkleckliches überragte, durfte das seltene Gnadengeschenk des Geschicks genießen, alle seine großen Mitstreiter und Geistesverwandten zu überleben, nur sich selbst nicht. Seine Freunde vom Tübinger Stift, David Friedrich Strauß, Friedrich Theodor Vischer, Schwegler u. a. — wie schnell sind sie gealtert. David Friedrich Strauß, dem Zeller ein so warmherziges biographisches Denkmal gelegentlich der Herausgabe seiner gesammelten Werke gesetzt hat, klagte in der Vorrede seines „alten und neuen Glaubens“ wehmütig-resigniert: er habe das Gefühl, sich in der Achtung des deutschen Volkes allmählich heruntergeschrieben zu haben. Das sind die tragischen Akzente der Überlebtheit. Im Leben Eduard Zellers fehlen diese Töne ganz. Seine letzten Briefe atmen dieselbe Ruhe des Ausgeglichenen und Aufsichgestellten, wie seine Jugendwerke schon die ganze Abgeklärtheit wie Ausgereiftheit der Mannesjahre an sich tragen. Vielleicht ist Eduard Zeller nie völlig jung gewesen, sicherlich war er nie ganz alt. Die Persönlichkeit Zellers hatte etwas Zeitloses an sich.

Unvergeßlich wird uns allen die Feier seines 90. Geburtstages in Stuttgart bleiben. Sigwart in Tübingen, der Mitherausgeber unseres „Archivs“, weilte noch unter den Lebenden. Wilhelm Dilthey und Hermann Diels aus Berlin, jener im Auftrage der Universität, dieser im Namen der Akademie der Wissenschaften, waren erschienen. Die meisten Universitäten, an welchen Zeller gewirkt hatte, waren durch ihre Philosophieprofessoren vertreten. Ich selbst vertrat Bern, unser „Archiv“ und den engeren Schülerkreis. Wir verlasen allesamt unsere Adressen und knüpften an ihre Verlesung unsere Ansprachen. Der „zeitlose“ Eduard Zeller, der kurz zuvor in Ragaz einen Unfall erlitten hatte, an dessen Folgen er viele Monate darniederlag, hörte alle unsere Ansprachen, ungeachtet des Einspruchs seines Sohnes, des bekannten Chirurgen

Professor Zeller, stehend an. Mit jenem unnachahmlichen Lächeln, das den echten Philosophenkopf, wie ihn die Berliner vom Standbilde der Kaiserin Friedrich her und aus der Nationalgalerie kennen, so unsagbar verschönte, lehnte es der Neunzigjährige ab, sich zu setzen oder auch nur stützen zu lassen, und zwar mit der Motivierung, die Würde der Korporationen, die wir vertreten, erheische es, ihre Adressen stehend anzuhören. Und daran nicht genug. Auf alle unsere Reden antwortete Eduard Zeller, immer noch stehend, in strenger Reihenfolge, auf jede Wendung würdevoll eingehend oder auch mit anmutigem Scherz spielend, Reminiszenzen anknüpfend, Beziehungen auffrischend, voll Humor und Grazie.

Humor erhält jung. Wer den ernsten Forscher und strengen Kritiker nur aus seinen Werken oder vom Katheder herab kannte, der konnte unmöglich vermuten, daß Zeller im bürgerlichen Leben gesellschaftliche Talente zu entwickeln vermöchte. Seine Unterhaltung hatte nichts trocken Professorales oder nüchtern Fachmäßiges an sich, sondern zur Würde der ganzen Persönlichkeit gesellte sich durchaus harmonisch die Anmut des Plauderers. Der Schwabe saß ihm tief im Blut. Er hatte den Schalk im Nacken. Geistvolle Frauen, wie die Kaiserin Friedrich, Frau Curtius oder Frau von Helmholtz, suchten seine Gesellschaft. Mit dem wundervollen Gedächtnis, das uns Jüngere mit dem Erschauern der Ehrfurcht erfüllte, wenn er in seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie die antiken Denker — die griechischen Fragmente durchweg wörtlich zitierend — vor unserem geistigen Auge erstehen ließ, wußte er auch in Gesellschaft bedeutender Frauen souverän zu schalten. Für jede Wendung des Gesprächs hatte Zeller eine passende Anekdote, ein Erlebnis oder ein lustiges Analogon zur Hand. Unvergeßlich sind allen Teilnehmern die Jahresessen des „Archiv" im Hause Zellers, an denen die „Großen" der Berliner Universität teilzunehmen pflegten. Die bewegliche, temperamentvolle, lebensprühende Hausfrau, die würdige Tochter des großen Vaters, des Hauptes der Tübinger Schule, F. Chr. Baur, gab den Ton an. Eduard Zeller stimmte ihn in der Regel mit sanftem, unhörbar leisem Humor auf das Tempo herab, das der

Tafelrunde angemessen war. An diesen „Symposien“ des „Archivs“ teilnehmen zu dürfen, war uns Jüngeren Erlebnis. An gemeinsamen Sommeraufenthalten, im Engadin in früheren Jahren, später in Baden-Baden, konnte ich den Menschen Zeller von der Nähe beobachten. Auf Fußwanderungen, an denen sich noch der rüstige Achtziger nicht genug tun konnte, schwand der „Pathos der Distanz“ auch für die Jüngeren und ein alpiner, fast neckischer Frohsinn kam zum Durchbruch. Wie oft sah ich ihn mit Helmholtz und Röntgen in Pontresina, mit Curtius und seiner Familie in Baden-Baden in sprudelnder Laune und Heiterkeit.

Diese menschlichen Züge mußte ich besonders deshalb hervorkehren, weil es hier gilt, unter dem schmerzlichen Eindruck seines Hinscheidens die Persönlichkeit Zellers festzuhalten und Legenden zu zerstreuen, wie sie sich etwa unter Fernerstehenden, die ihn nur aus seinen Werken kennen, herausgebildet haben mögen. Die Herrscherwürde im Reiche der Gedanken, die ihm widerspruchslos zugebilligt wurde, da Eduard Zeller wohl sachliche Gegner, und vielleicht auch politisch-religiöse Widersacher, wie seinerzeit während des sogenannten Zellerhandels in Bern, aber niemals eigentliche Feinde besaß, hatte nichts von Unnahbarkeit an sich. Wohlwollen gepaart mit jener Strenge, welche immer der Sache, nie der Person galt, war der Grundzug seines Wesens. In seinen Seminarien entfaltete Zeller eine Herzensgüte und Engelsgeduld, welche die Anfänger ermutigte und die Vorgeschrittenen zu Lehrern erzog, wie sie sein sollten. Schulmeisterliche Pedanterie, wie sie Uneingeweihte seinem äußern Habitus vielleicht zugetraut hätten, lag ihm völlig fern. Zeller erdrückte seine Schüler nicht. Mochte man auch in den Vorlesungen den Hauch des Unerreichbaren spüren, so erfrischte uns in den Seminarien der Atem des Menschlichen. Freilich mußten wir unseren Aristoteles gründlich innehaben, wenn wir ihn im Zellerschen Seminar interpretieren sollten. Aber Mißverstehen und Fehlgriff, diese berechtigsten Attribute jugendlicher Deutungskunst, fanden kein derbes, rügendes Wort, das allen Eifer ersterben macht, sondern schonende Nachsicht, die belebt und erhebt.

Zeller als Geschichtschreiber der Philosophie, als Mitbegründer der neukantischen Bewegung, als Erkenntnistheoretiker und Rechtsphilosophen, als Theologen, Philologen und Politiker zu würdigen ist in diesem Augenblick nicht unseres Amtes. Lange Vorstudien werden erforderlich sein und vielleicht auch die Zusammenarbeit mehrerer Forscher, um der wissenschaftlichen Persönlichkeit Eduard Zellers ganz gerecht werden zu können. An uns ist es heute nur, einen Teil jener Dankesschuld abzutragen, den wir am frischen Grabe Eduard Zellers dem Mitbegründer beider Abteilungen unseres „Archivs" zollen. Eduard Zeller war unser Patriarch. In unseren Sorgen und Nöten, wie sie keiner deutschen Zeitschrift wissenschaftlicher Richtung erspart bleiben, wallfahrteten wir zu ihm, zuerst nach Berlin, und nach seinem Rücktritt vom Lehramt, 1894, nach Stuttgart. Er wußte immer Rat und traf mit unfehlbarem Takt stets das Richtige. Denn er war nicht bloß ein Philosoph oder gar nur der klassische Geschichtsschreiber der antiken Philosophie, sondern weit mehr als alles dies — er war ein Weiser.

Wie überall, wo Zellers Wort mitzuentscheiden hatte, seine schlichte Natürlichkeit, sein geradliniges Wesen und sein unbeirrbar gesunder Menschenverstand in Zweifelsfällen den erlösenden, alle Widersprüche bannenden Ausdruck fanden, so war's auch bei der Mitbegründung und Mitleitung unserer beiden Abteilungen des „Archiv" bestellt. Zeller war schon ein guter Siebziger, als ich ihm im Frühjahr 1887 zum ersten Male den Plan eines „Archiv für Geschichte der Philosophie" vortrug. Mit jugendlichem Feuereifer griff Zeller sogleich die Idee auf, zumal Georg Reimer sich sogleich bereit erklärte, ein solches „Archiv" zu verlegen, wenn Eduard Zeller an die Spitze der Herausgeber treten würde. Wilhelm Dilthey, Hermann Diels und Benno Erdmann, die nächsten Kollegen, Schüler und Freunde Zellers waren in wenigen Tagen gewonnen. Wir entwarfen jenen ersten Prospekt, der ein lebhaftes Echo, besonders auch im Auslande, weckte, zumal wir die Internationalität unseres „Archiv" durch das von uns wohl zuerst eingeführte System der Viersprachigkeit anstrebten. Der Versuch schlug durch. Der Name Zeller bedeutete ein Programm. Wir bekamen zustimmende Erklärungen und Beiträge aus allen Himmels-

richtungen. Und schon im Oktober desselben Jahres (1887) konnte das erste Heft des „Archiv für Geschichte der Philosophie" herausgegeben werden. Eduard Zellers Abhandlung „Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege" eröffnete das erste Heft der unter glücklichen Auspizien begründeten Zeitschrift. Es war sämtlichen Begründern unseres „Archiv" beschieden, volle 21 Jahre unter Zeller zu arbeiten. Unser Senior war der erste, der aus unserer Mitte schied. Wir werden sein Andenken unlösbar mit unserem „Archiv" verknüpfen, indem wir in Zukunft beide Teile des „Archiv" mit dem Titel erscheinen lassen: „Mitbegründet von Eduard Zeller".

Denn nicht nur den Namen, sondern die volle, ungebrochene Arbeitskraft hat Eduard Zeller unserem „Archiv" geliehen. Nicht weniger als 16 Abhandlungen hat Eduard Zeller in unserem „Archiv" veröffentlicht (die letzte im 15. Bande) und dazu 23 Jahresberichte (den letzten im 13. Bande). An diesen Abhandlungen und vollends an den Jahresberichten, die das Modell vornehmster Sachlichkeit und bezwingenden Gesinnungsadels bilden, wird kein Fachkundiger vorübergehen dürfen. Sie bilden eine Fundgrube von umfassender Gelehrsamkeit im Verein mit glücklichstem Spürsinn. Die Polemik ist gehalten und maßvoll. Es ist unser Stolz, daß wir in den mehr als 21 Jahren unseres Bestehens, auch nach Mitaufnahme des „Archiv für systematische Philosophie", keine Polemik, keine Dupliken, keine Repliken gebracht haben. Alles Persönliche ist grundsätzlich ausgeschaltet. Wir wollen nur jenes Ausmaß von Wahrheit, das uns irrenden, fehlenden Menschen zugänglich ist. Den Nimbus der wissenschaftlichen Unfehlbarkeit beansprucht keiner, noch anerkennen wir ihn bei anderen. Darum weisen wir strikte jeden Unterton persönlicher Gereiztheit oder gar Gehässigkeit weit von uns und geben ihm auch im „Archiv" keinen Raum. Das war ganz im Geiste unseres Führers Zeller, und so denken wir es, zu Ehren unseres Oberhauptes, zu halten, so lange die Zeitschrift durch den Namen Eduard Zellers ihr Gepräge behält.

Was hier vom „Archiv für Geschichte der Philosophie" gesagt ist, gilt auch von seiner jüngeren Schwester, dem „Archiv

für systematische Philosophie". Denn auch hier war der Anteil Eduard Zellers wie an der Begründung so an der Weiterführung ein entscheidender. Als wir vor nunmehr 13 Jahren die von Paul Natorp geleiteten „Philosophischen Monatshefte" unserem „Archiv" einverleibten und sie in ein „Archiv für systematische Philosophie" unter Mitaufnahme von Paul Natorp und Christoph von Sigwart unter die Herausgeber umbildeten, da war es wieder der schon achtzigjährige Eduard Zeller, der die Verschmelzungsidee freudig aufgriff und mit jugendlichem Enthusiasmus durchführte.

Eduard Zeller eröffnete unser „Archiv" mit den Worten: Die Geschichte der Philosophie hat, wie alle Geschichte, eine doppelte Aufgabe. Sie soll das Geschehene berichten, und sie soll es erklären. Heute vermögen wir nun die eine Aufgabe zu erfüllen. Wir können heute das Geschehene nur berichten. Eduard Zeller, der Stolz und die Zierde unseres „Archiv", ist nicht mehr. Der große Mensch ist in jene Unsterblichkeit eingegangen, deren Wesen er mit seinem Lieblingsphilosophen Platon, dem er sein erstes philosophisches Werk, die „platonischen Studien" gewidmet, zu ergründen versucht hat. Den Verlust für die Wissenschaft, insbesondere für unser „Archiv", vermögen wir unter dem unmittelbaren Eindruck der Todesnachricht heute nur zu berichten, aber wir sind außerstande, die Bedeutung und Tragweite Eduard Zellers jetzt schon zu erklären. Die Würdigung des Forschers und Denkers bleibt vielmehr einem späteren Zeitpunkt vorbehalten.

Wohl aber möchte ich am Beerdigungstage Eduard Zellers, da ich diese flüchtigen Zeilen zu seinem Gedächtnis für das Aprilheft unseres „Archiv" niederschreibe, das Gelöbnis ablegen, daß die Leitung der Zeitschrift, so lange sie meinen Händen anvertraut bleibt, sich der Ehre und Verantwortung bewußt bleiben wird, die ihr das schöne Vorrecht auferlegt, den leuchtenden Namen Eduard Zellers, so lange unsere Zeitschrift bestehen bleibt, an ihrer Spitze tragen zu dürfen.

z. Z. Berlin, den 22. März 1908.

Ludwig Stein.

XIV.

Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe.

Von

Clemens Baeumker, Straßburg.

I.

In Fr. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, bearbeitet von M. Heinze, 10. Aufl., Bd. III, S. 164 lesen wir bei der Inhaltsangabe des zweiten Buches von Lockes Essay concerning Human Understanding: „Er nimmt an, die Seele sei ursprünglich gleich einem weißen unbeschriebenen Papier ohne alle Vorstellungen (white-paper, welches in der lateinischen Übersetzung mit tabula rasa wiedergegeben wurde; letzterer Ausdruck war schon im Mittelalter, nach Prantl, Gesch. d. Logik III, 261, zuerst bei Aegidius Romanus, gebraucht für das γραμματεῖον ᾧ [in der 10. Auflage ist dieses ᾧ, das in der neunten noch stand, ausgefallen] μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, wie der νοῦς, bevor er denkt, von Aristoteles bezeichnet wird)."

Gerade durch die guten und sorgfältig gearbeiteten Bücher, wie das Ueberweg-Heinzesche eines ist, werden Irrtümer am weitesten verbreitet und fast unausrottbar befestigt. Man kann sich im allgemeinen auf sie verlassen, und darum werden auch unrichtige Angaben unbesehen herübergenommen. So ist es auch hier.

Darauf will ich kein Gewicht legen, daß die „tabula rasa" zu dem „white paper, void of all characters" des englischen Originals der Lockeschen Schrift (Essay II ch. 1 § 2) eigentlich nur in entfernterer Beziehung steht. Dem Lockeschen Ausdruck entspricht weit mehr die stoische χάρτη, für die man reichliche Nachweise bei Ludwig Stein, Die Erkenntnistheorie der Stoa (Berlin 1888), S. 112 Anm. 230 findet, als das aristotelische γραμματεῖον

(de an. III 4, S. 430 a 1), wofür Alexander von Aphrodisias de an. I, S. 84, 25 ed. Bruns die πίναξ ἄγραφος setzt, welche vielleicht als das eigentliche Urbild der „tabula rasa“ betrachtet werden kann. Aber darauf kommt es weniger an. Begegnen uns in der Zeit Lockes doch auch andere Variationen, wie wenn der (von Locke in seinen zwei Abhandlungen „On Civil Government“ öfters angezogene) Hooker die Seele zu Anfang als „a book wherein nothing is and yet all things may be imprinted“ bezeichnet (Laws of Ecclesiastical Polity I 6, 1; Works, Oxford 1865, I, p. 217) und damit an die Stelle des Stilus oder der Schreibfeder die Druckerpresse setzt.

Ganz unzutreffend dagegen ist es, obwohl von vielen wiederholt, wenn Ueberweg unter Berufung auf Prantl den Aegidius Romanus als den ersten bezeichnet, welcher im Mittelalter den Ausdruck „tabula rasa“ gebraucht habe. Prantl selbst hat dieses nicht behauptet. Er berichtet zwar (Geschichte der Logik III, S. 261 mit Anm. 377), daß Aegid den Aristoteles sagen lasse: „quod anima in prima creatione (!) est tanquam tabula rasa, in qua nihil est depictum.“ Daß aber Aegid zuerst das Wort „tabula rasa“ verwendet habe, davon steht bei Prantl nichts.

Und in der Tat ist der Terminus auch viel älter. Die bloße „tabula“ (ohne „rasa“) gehört schon den alten lateinischen Übersetzungen an (ich zitiere sie nach der Ausgabe des Aristoteles mit den Kommentaren des Averroes, Venetiis apud Junctas, 1562). Die griechisch-lateinische Übersetzung gibt den aristotelischen Text (de an. III, text. 14 nach der averroistischen Texteinteilung, d. h. S. 430 a 1 Bekker) wieder: „Sicut in tabula nihil est actu scriptum“, die arabisch-lateinische: „Sicut tabula est aptata scripturae, non picta in actu omnino.“ Auch die lateinische Version des Kommentars von Averroes — der sich dort mit Alexander von Aphrodisias de an. I S. 84, 24 ff. ed. Bruns auseinandersetzt — hat die „tabula“ (Fol. 158 F — 159 A), nicht freilich die „tabula rasa.“

Diese „tabula rasa“ dagegen finden wir gleichmäßig bei Albertus Magnus, Thomas von Aquino und Bonaventura. Es möge genügen, von jedem dieser drei eine Belegstelle hinzusetzen.

Albert will de anima III tr. 2 c. 17 (text. 14), Bd. V S. 361 b bis 362 b ed. Borgnet, zeigen, daß der aufnehmende Verstand zwar

eine passive Potenz sei, aber nicht in derselben Weise leide wie die Materie. Das Leiden des intellectus possibilis sei ein bloßes, und zwar momentanes, „Aufnehmen", dem nicht, wie bei der Materie, eine Veränderung (transmutatio) als in der Zeit verlaufender Prozeß voraufgehe. Er sucht dies durch ein Beispiel zu erläutern, das freilich nicht in allem gleich sei, und führt als solches an „eine abgeriebene, eben und glatt gemachte Tafel, auf welcher weder die Schrift, noch das Gegenteil der Schrift aktuell vorhanden ist, auch nicht ein zwischen bloßer Potenz und Akt in der Mitte befindlicher Anfang der Schrift, der dann durch einen Prozeß aktualisiert würde, sondern die nur hinreichend für die Aufnahme der Schrift vorbereitet ist und sie darum ohne einen solchen Übergangsprozeß aufnimmt" (S. 362 a: „Et illius exemplar est, quod tamen non per omnia simile est, tabula rasa et planata et polita, in qua scriptura nec secundum actum est, nec contrarium scripturae, nec inchoatio scripturae per dispositionem mediam inter actum et potentiam, quae per motum educatur in actum; sed tantum sufficienter est praeparata ad recipiendam scripturam, et ideo recipit eam sine motu" etc.).

Wird hier der Ausdruck „tabula rasa" noch erklärt durch die Synonyma „planata" und „polita", so erscheint er bei Thomas und Bonaventura ganz fest geworden.

Geradeso wie später Aegid von Rom, nur daß er den Griechen Aristoteles nicht, wie Aegid es tut, von einer „creatio" reden läßt, sagt Thomas unter Berufung auf die oft angezogene aristotelische Stelle (de an. III 4): „Intellectus autem humanus . . . est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit" (Summa theol. I qu. 79, art. 2). Ohne Hinweis auf Aristoteles hören wir bei Bonaventura (II Sent. dist. 1. pars 2. art. 1. qu. 2. ad 2. 3; S. 42 b der Ausgabe ad Claras Aquas 1885): „Rursus cum anima creata sit veluti tabula rasa" etc.

Möge also die irreführende Behauptung, daß Aegidius Romanus den Ausdruck „tabula rasa" in die Scholastik eingeführt habe, endlich schwinden!

XV.

Die Staatslehre des Mariana.

Von

Dr. **Basilius Antoniades,**
Professor an der theologischen Schule zu Halki.

II.

§ 11. Abhängigkeit der Fürsten von den Gesetzen.

Dasselbe wird bestätigt durch den anderen Grundsatz Marianas, daß der Fürst nicht unabhängig von den Gesetzen ist. Während die Anhänger der absoluten Monarchie jeder beliebigen Willensäußerung des Regenten Gesetzeskraft zuerkennen und die Gesetzgebung als eine Befugnis des Monarchen allein anerkennen,[56]) scheint Mariana auch diese Befugnis nicht dem Fürsten allein zuzuschreiben. Er behandelt zwar dieses Thema in keinem besonderen Kapitel, allein einige beiläufig gemachte Bemerkungen berechtigen uns zu diesem Schlusse. Schon seine Erörterungen über die Entstehung der Gesetze (§ 4) sind derart, daß die gesetzgebende Gewalt eher dem Staate als dem Staatshaupte zuzustehen scheint. Er erkennt dem König die Befugnis zu, Gesetze zu rogieren, zu subrogieren und dergleichen, keineswegs aber zu abrogieren.[57]) In diesem Sinne widerlegt er die Behauptung: wie in anderen Staatsformen nicht die Gesetze über die Gesetzgebenden, sondern umgekehrt diese über jene herrschen, so müßte es auch in der Monarchie sein. Er bemerkt dagegen, daß der Fürst ohne die Zu-

[56]) Vgl. I, 8, S. 70 (jura subditis in pace dare). 9, S. 82.

[57]) Ebendas. S. 80: Licebit quidem regibus, rebus exigentibus, novas leges rogare, interpretari veteres atque emollire, supplere siquis eventus lege comprehensus non est; pro suo tamen arbitratu leges invertere . . . . nulla moris patrii institutorumve reverentia, proprium tyrannorum.

stimmung des Staates nichts an solchen Gesetzen ändern kann, welche, wie z. B. die auf die Thronfolge, die Religion und die Steuererhebung sich beziehenden, schon im Staate herrschen.[58]) Auch erlangen die von den Fürsten rogierten Gesetze nur dann Gesetzeskraft, wenn sie auf keinen Widerspruch stoßen.[59]) Aus all diesen und ähnlichen Bemerkungen geht hervor, daß nach Mariana weder die Gesetzgebung von der Mitwirkung, noch die Steuererhebung von der Bewilligung des Staates resp. seiner Repräsentation unabhängig ist. Wenn es sich nun mit der Gesetzgebung so verhält, so kann von einer Unabhängigkeit des Monarchen von den Gesetzen keine Rede sein. Das Gesetz bezweckt die Herstellung der Gleichheit; dem Gesetze gegenüber ist alles gleich im Staate.[60]) Auch der Monarch ist nichts anderes, als ein Glied des Ganzen.[61]) Die Fürsten waren im Anfang den anderen Bürgern ganz gleich,[62]) und ein Kennzeichen des Königs zum Unterschiede vom Tyrannen ist, daß er aequo cum caeteris jure vivit.[63]) Den Monarchen den Gesetzen unterwerfen, ist keine Erniedrigung der königlichen Majestät.[64]) Nicht der Absolutismus, sondern die Loyalität (modestia) des Regenten, nicht die Furcht, sondern die Liebe der Untertanen ist die Stütze der königlichen Gewalt; die intensive Festigkeit geht

[58]) Ebendas. S. 81: Praesertim cum plures leges non a principe latae sint, sed universa republica volente constitutae, cujus major auctoritas jubendi vetandique est, majus imperium quam principis . . . atque iis legibus non modo obedire princeps debet, sed neque eas mutare licebit, nisi universitatis consensu certaque sententia: quales sunt leges de successione inter principes, de vectigalibus, de religionis forma (vgl. I, 8, S. 73. III, 8, 270).

[59]) I, 8, S. 70: quod (die Volkssouveränität) experimento comprobatur in Hispania, vectigalia imperare regem non posse populo dissentiente. Utetur quidem ille arte . . . sed si restiterint tamen, eorum potius judicio quam regis voluntati stabitur. Idem de legum sanctione judicium esto, quae auctore Augustino . . . tum instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur.

[60]) I, 9, S. 83f. vgl. I, S. 16. III, 11, S. 295.

[61]) I, 9, S. 84: omnino qui caeteris excellentior est, debet nihilominus se hominem aut reipublicae partem arbitrari.

[62]) I, 2, S. 18.

[63]) I, 5, S. 44—48.

[64]) I, 9, S. 84 f.

mit der extensiven Beschränkung Hand in Hand.[65]) Die Gesetze bilden die Grundlage der öffentlichen Wohlfahrt,[66]) wonach sich die oberste Gewalt zu richten hat.[67]) Der Staat existiert nicht um des Königs willen, sondern der König um des Staates willen; er ist kein Herr des Staates; die Bürger sind ihm gegenüber keine Sklaven, sondern freie Wesen; er steht der Gesamtheit vor, nicht um zu herrschen, sondern um zu dienen, non ut dominet, sed ut serviat.[68]) Da nun die Gesetze die Grundpfeiler des allgemeinen Wohls, und die Regenten die ersten Pfleger desselben sind, so müssen sie auch die Ersten sein, welche durch das eigene Beispiel die Autorität der Gesetze aufrecht erhalten. Das sind die Hauptbeweise, deren sich Mariana bedient, um seine Thesis zu verteidigen.[69]) Die Frage, ob der Fürst zum Gehorsam zu zwingen ist, beantwortet er teils bejahend, teils verneinend, indem er unterscheidet zwischen Gesetzen, denen auch der Fürst unbedingt zu gehorchen hat, und solchen, welche zu befolgen seinem Gewissen zu überlassen ist. Zu den ersteren rechnet er die vom gesamten Staate vorgeschriebenen Gesetze, sowie diejenigen, welche sich auf allgemeine, jedem Menschen als solchem unbedingt obliegende moralische Pflichten beziehen, während er die

---

[65]) I, 5, S. 45. — 8, S. 75. — 9, S. 79.

[66]) I, 9, S. 80.

[67]) I, 8, S. 75: principatus ad salutem datus.

[68]) I, 5, S. 45 f. — 8, S. 75. — 9, S. 79, 82. Vgl. 5, S. 48: et est non modo ejus, qui civibus, sed etiam mutis pecudibus praeest, eorum quibus praeest, commodis utilitatique servire.

[69]) Eine kurze Rekapitulation des Gesagten finden wir am Ende des Kapitels 9, S. 84: Inculcetur . . . principis animo a tenera aetate . . . ipsum multo magis esse legibus alligatum, quam caeteros . . . . gravi se religione implicare, si repugnet; esse legum custodem et vindicem, quod exemplo magis faciet, quam metu, qui officii diuturnus magister non est. Si se legibus astrictum profitebitur, rem publicam facillime gubernabit felicemque praestabit; procerum insolentiam fraenabit, ne putent, ad dignitatem pertinere mores patrios contemnere, legibus se solutos monstrare. At principis majestas ea modestia imminuetur; immo augebitur amentia, libertate violandi leges concessa. Pravi, inquis, et obnoxii animi est vereri leges; immo profligati atque contumacis eas despicere. Beatum esse facere quae velis; immo miserum velle facere quod non licet, miserrimum posse facere quod inhonestum est; furor armatus fero sibi et aliis conciliabit pestem.

von dem Fürsten erlassenen und zum eigentlichen Gebiet der Moral nicht gehörenden Gesetze unter die letzteren zählt; jene cogunt, diese persuadent.[70]) Obwohl nun Mariana den Fürsten gleich wie jeden Bürger. an die zwingenden Gesetze des Staates, und der Moralität gebunden denkt, und im Falle der Verletzung derselben seitens des Regenten dem Staate das Recht zuerkennt, ihn auf die Bahn der Loyalität zurückzuführen, so kennt er doch wiederum eine Unabhängigkeit und Unverantwortlichkeit des Fürsten in der Ausübung der ihm nach den Gesetzen und Landessitten zustehenden Rechte.[71])

§ 12. Tyrannenmord.

Es bleibt uns, zum Schlusse dieses allgemeinen Teils, noch übrig, die für Marianas Namen und Werk so verhängnisvoll gewordene Frage nach dem Tyrannenmord zu besprechen. Man kann es als ein begreifliches Mißverständnis ansehen, wenn Labitte, als Hauptziel unseres Werkes den Tyrannenmord betrachtend, dasselbe als ein Handbuch des Tyrannenmords bezeichnet. Es ist aber ein unbegreifliches, an den Verfasser des Antimariana erinnerndes Eifern, wenn es Prantl als ein Handbuch des Königsmords brandmarkt. Gibt es denn keinen Unterschied zwischen einem Könige und einem Tyrannen? Ist denn „die in der Schultradition geläufige (Aristotelische) Unterscheidung zwischen rex und tyrannus“, wie er sich so geringschätzig ausdrückt, ist denn diese Unterscheidung eine Erfindung der Schule, von der die Welt-

[70]) Ebendas. S. 83: Non ea nostra mens est, legibus omnibus sine discrimine principem esse subjectum, sed quae sine majestatis sugillatione serventur, neque functionem principis impediant, nimirum de iis vitae officiis latae, quibus a populo princeps nihil differt, ut quae de dolo malo, de vi, de adulteriis, de vitae modestia promulgantur.

[71]) I, 8, S. 72 f.: Libenter dabo regiam potestatem supremam in regno esse iis rebus omnibus, quae more gentis, instituto ac certa lege principis arbitrio sunt permissae, sive bellum gerendum sit, sive jus dicendum subditis, sive duces magistratusque creandi, majorem non singulis modo, sed universis habebit potestatem, nullo qui resistat aut facti rationem exigat. Quod moribus populorum ferme omnium fixum videmus, ne a rege constituta retractare cuiquam liceat aut de illis disceptare.

geschichte nichts weiß? Und wenn Mariana unter den verschiedenen Staatsformen der Monarchie den Vorzug gibt, wozu braucht man den Tyrannenmord zum Königsmord zu verwandeln? Mariana ist wirklich ein Todfeind, nicht aber des Königs, sondern des Tyrannen. Seiner diesbezüglichen Gesinnung gibt er Ausdruck mit den Worten eines Verschworenen gegen Nero (aus Tacitus): „quam disputationem verbis concludere placet Tribuni Flavii, qui „conspirationis convictus adversus Domitium Neronem. interroga„tusque, cur sacramenti ad oblivionem processisset: „oderam te, „inquit, nec quisquam tibi fidelior militum fuit, tum „amari meruisti. Odisse coepi postquam parricida matris et „uxoris, auriga et histrio et incendiarius extitisti.“ Animum mili„tarem et validum (am Schlusse“ des Kapitels VI). Allerdings ist es schwer, die Grenzen zwischen rex et tyrannus genau und ganz objektiv zu ziehen. Nicht in allen Ländern und in allen Zeiten werden dieselben Sachen in demselben Maße von allen als die höchsten Güter betrachtet, nach deren Beachtung oder Mißachtung der eine als König, der andere als Tyrann gilt. Wer in einer Zeit und bei einer Partei als König geachtet und beliebt ist, wird nicht selten in derselben Zeit von der anderen Partei als Tyrann betrachtet und gehaßt. Diese Subjektivität ist es. welche nicht bloß die tätigen Teilnehmer an dem blutigen Schauspiel des Tyrannenmords, sondern auch die Zuschauer des traurigen Dramas auf einen schlüpfrigen Boden stellt, worauf sie selten den richtigen Platz nehmen und behaupten können. Nicht der ganz nüchterne und unbefangene Verstand. sondern der Rausch der eigenen Ansichten und der damit verbundenen Sympathien oder Antipathien leitet gewöhnlich das Handeln der einen und das Urteilen der anderen. Und dieses gilt nicht allein von den Zeitgenossen, sondern auch von den folgenden Generationen. welche ihre Stellung den früheren Zeiten gegenüber nicht anders als nach ihren eigenen Ansichten und Richtungen nehmen. Allein außer dieser subjektiven Seite hat unsere Frage eine ganz objektive, die man zwar nicht in der Praxis, wohl aber in der Theorie von jener trennen und für sich betrachten kann. Man muß sogar die beiden Seiten voneinander trennen, wenn man unbefangen und unbeirrt einen

theoretischen Grundsatz über dieses Thema aufstellen will. Die meisten Ansichten laufen deshalb auseinander, weil man gewöhnlich die objektive Seite nicht für sich betrachtet. Objektiv, theoretisch, prinzipiell kann man den Tyrannenmord gerechtfertigt finden, zugleich aber ihn in der Praxis verwerfen, eben wegen der vielen Gefahren der damit verbundenen Subjektivität. Ist nun die Beseitigung eines Tyrannen auch durch Mord im Prinzip zu rechtfertigen? Man denke nicht an den und den Tyrannen, sondern überhaupt an einen solchen, welcher die allgemein anerkannten höchsten Güter des Menschen mit Füßen tritt, vor dessen Wut kein Mensch seines Blutes, kein Reicher seines Gutes, kein Weib ihrer Ehre sicher ist, welcher überhaupt wie ein wildes Tier in der menschlichen Gesellschaft haust. Darf man nun solch ein Tier totschießen, wie Mariana sagt, solch einen tollen Hund totschlagen, wie Spinoza sich ausdrückt? Warum nicht? Jede Mordtat ist freilich abscheulich und verwerflich; aber warum sollte man nicht dieselbe, wie in anderen Fällen, so auch hier als Notmittel gebrauchen, um die ganze Gesellschaft von der Wut eines einzigen Menschen zu befreien? Man muß jedes menschlichen Gefühls bar sein, um der Willkür eines einzigen das Ganze opfern zu wollen. Man braucht nicht ein revolutionärer Geist, eine frivole Natur zu sein, um die Frage auf diese Weise zu lösen. So denken auch Männer, denen man weder Loyalität noch moralischen Ernst absprechen kann. „Wer den Satz „Not kennt kein Gebot" verkennt, redet dem abscheulichsten das Wort. Wenn ein Volk mit Füßen getreten wird, und aufs Blut gemißhandelt ohne Hoffnung auf Besserung . . . . wo keine Spur vom Recht bei den Tyrannen zu erlangen ist, da ist die höchste Not, und da ist die Empörung gegen die Unterdrücker so rechtmäßig, wie irgend etwas. Wer da die Rechtmäßigkeit des Aufstandes verkennt, der muß ein elender Mensch sein." So äußert sich (allerdings zu stark) Niebuhr über das Recht der Revolution, und die Anwendung dieser Worte auf den Tyrannenmord liegt sehr nahe. Hören wir auch die Worte, welche ein in Jahren und in Erfahrung gereifter „Mann mit wissenschaftlicher Nüchternheit und Unbefangenheit „speziell über dieses Tema schreibt: „Der böswillige, mit Vorbe-

„dacht unternommene Angriff auf das Menschenleben erscheint uns „als ein so gefährliches und schweres Übel und Unrecht, daß der „Mord nicht als ein Mittel für politische Ziele gebraucht werden „darf. Dennoch gilt auch diese Regel nicht ausnahmslos. Es gibt „unzweifelhaft einige wenige politische Morde in der Geschichte, „über welche die öffentliche Meinung auch der Besonnenen und „sittlich Denkenden zu schwanken und sich zu spalten beginnt, „und es gibt sogar einige Morde, welche durchweg von wohlge- „sinnten Männern gebilligt werden. Es sind nicht bloß sittlich „frivole Menschen, welche über die Ermordung des edlen Caesar, „wie Brutus denken, oder die Ermordung des russischen Kaisers „Paul I. als eine politische Notwendigkeit entschuldigen. Die Tat „der Judith, welche den Holofernes erschlagen, und die Tat der „Charlotte Corday, welche Marat getötet hat, wird fast allgemein „gelobt. Die Athener haben die Ermordung des Hipparchus durch „Preislieder verherrlicht, und unser human und edel gesinnter Schiller „hat die Ermordung Geßlers durch Wilhelm Tell in einem Schau- „spiel gefeiert, welches von der deutschen Nation und von der „ganzen gebildeten Welt bewundert wird. Dieselben Menschen, „welche die Ermordung Heinrichs IV. von Frankreich oder des „Präsidenten Lincoln trotz der politischen Motive verdammen, ver- „teidigen jene Taten.“ [72])

§ 13. Fortsetzung.

Wir haben dies alles vorausgeschickt, um zu zeigen, daß man Mariana unrecht tun würde, wenn man sein Werk samt seiner Person so ohne weiteres als ein Greuel betrachten und bezeichnen wollte, weil er dem Tyrannenmord das Wort redet. Wenn er denselben, objektiv prinzipiell betrachtet, gut heißt, so sagt er dasselbe, was auch andere, darunter ernste und wohlgesinnte Männer, von jeher gedacht und gelehrt haben. Bestimmt ihn nun dazu dasselbe menschliche Gefühl, welches sich auch anderer bemächtigt, wenn sie einen einzigen eine ganze Gesellschaft unter die Füße treten sehen, oder ist es etwas Anderes dabei im Spiel? Heißt er den Tyrannenmord deshalb gut, weil ihm das Wohl des

[72]) Bluntschli, Politik S. 20 f.

Ganzen viel höher steht als das eines Einzigen, oder hat er dabei Hintergedanken und Nebenabsichten? Wenn wir Mariana selbst fragen, so versichert er uns, er könne sich irren, aber es sei dies seine aufrichtige Überzeugung: haec nostra sententia est, a syncero animo certe profecta, in qua cum falli possim ut humanus, si quis meliora attulerit, gratias habeam (I, 7, S. 63); wenn wir Labitte[73]) und Genossenschaft hören, so haben wir es hier mit einem jesuitischen Manöver zu tun. Aber worin denn besteht diese versteckte und unbekennbare Absicht, wenn Mariana seine Ansicht von dem Tyrannenmord und von allen damit zusammenhängenden Fragen mit einer Offenheit ausspricht, welche nicht bloß nichts zu wünschen übrig läßt, sondern uns vielmehr durch ihre Kühnheit befremdet. Nicht Zurückhaltung, sondern Rücksichtslosigkeit ist es, was man eher an Mariana tadeln könnte. Um nur zwei Fälle zu erwähnen, welche als schweres Verbrechen, als großer Stein des Anstoßes, so vielen scharfen Urteilen über ihn Veranlassung geben; wenn er sich z. B. zu denen zählt, welche die Ermordung Heinrichs III. von Frankreich durch Jacob Clement billigten:[74]) wenn er auch

[73]) Labitte (S. 26) gibt mit Beyle zu, daß Mariana die Frage von ganz allgemeinem und menschlichem Standpunkt aus behandelt, so daß seine Erörterungen nicht nur auf Christen, sondern auch auf Andersgläubige Anwendung finden können; er kann sich aber des Verdachts nicht erwehren, es sei dies ein Manöver. Dieser Verdacht hängt bei ihm mit seiner Annahme zusammen, der Hauptzweck unserer Schrift sei der Tyrannenmord. Wir haben dies schon bestritten.

[74]) In seinem Urteil darüber ist Mariana kein Fanatiker, noch bewirft er die Andersdenkenden mit Kot, sondern er erwähnt sie mit aller Achtung: de facto Monachi non una opinio fuit; multis laudantibus atque immortalitate dignum judicantibus, vituperant alii, prudentiae et eruditionis laude praestantes, fas esse negantes etc. (I, 6, S. 54). Was sein Urteil über den Ermordeten selbst betrifft, so findet es Beyle nicht ganz unrichtig: Le mal, qu'il a dit du roi Henri III., fut cause en partie, que son livre de l'institution du prince fut condamné à Paris (1610, 8. Juni). Si Mariana s'était contenté de dire, qu' Henri III. ternit dans un âge plus avancé toute la gloire, qu'il avait acquise dans sa jeunesse, on ne pourrait pas le blâmer; car il est sûr, que jamais Prince ne se rendit plus dissemblable à soi-même, que celui-là. Felix futurus, si cum primis ultima contexuisset . . . Il n'y avait pas plus de différence entre Hector victorieux de Patrocle et son cadavre trainé par un chariot, qu'entre le duc d'Anjou, victorieux à Moncontours et Henri III. obsédé de Moines et de Mignons, et contraint de quitter Paris au duc de Guise.

denjenigen Regenten für einen Tyrannen erklärt, welcher *nach Belieben über die Religionssachen schalten und die bestehende Religion (resp. die katholische) verachten und unterdrücken würde*:[75]) wenn er sich nun so unumwunden ausspricht, was läßt er noch ungesagt, was kann noch dahinter stecken? Nun mag man mit ihm nicht einverstanden sein; aber deshalb seine Aufrichtigkeit verdächtigen, hieße mehr als Unbilligkeit. Auch Andersdenkende, auch wenn sie Jesuiten sind, können ebenso aufrichtig sein, wie unsereiner. Allerdings behandelt Mariana die Frage nicht ganz objektiv und unbefangen. Die Nebel der subjektiven Ansichten, der subjektiven Sympathien oder Antipathien leiten ihn irre. Allein steht er einzig in seiner Art da? Stehen wir viel höher, wenn wir historische Begebenheiten und Erscheinungen nach unserer Ansicht, nach dem Geist unserer Zeit beurteilen? Wie können wir einer Person, einer Gesellschaft verargen, wenn sie die Religion, gleichviel welche Form sie hat, für das höchste Gut haltend, einen Fürsten als Tyrannen betrachtet, wenn er dieses Gut angreift? Sie tun dasselbe, was auch wir tun

---

Les débauches commencèrent à énerver son courage; la bigoterie acheva de l'efféminer. Ses confrairies de Pénitents et leur sac me fait souvenir de cet endroit de Mr. Despréaux:

> Dans ce sac ridicule, où Scapin s'enveloppe,
> Je ne reconnais plus l'auteur du Misanthrope.

Je ne reconnais plus sous ce sac, sous cet équipage de faux pénitents ce brave guerrier, qui triompha des Protestants à Jarnac et Moncontour, et qui mérita les suffrages des Polonais pour un grand Royaume. Ultima primis obstant, dissimilis hic vir et ille puer. Mais Mariana ne s'est point borné à la remarque de ce changement (vgl. Schlosser, Weltgeschichte, Bd. 11, S. 76).

[75]) Diese Marianasche Ansicht haben wir schon (§ 7, Anm. 3, § 11, Anm. 3) kennen gelernt; sie wird uns auch im nächsten Paragraph beschäftigen. Wenn aber Prantl sagt, daß nach Mariana „Tyrann auch der sei, welcher die wahre Religion unterdrücke, oder *selbst nur nicht unterstütze*, so ist der zweite Teil des Satzes zu den Prantlschen Übertreibungen zu rechnen. Nach Mariana, wie wir es bald sehen werden, sind die Kennzeichen, die Fehler eines Tyrannen *aktiver, positiver* Art, während der in Rede stehende Mangel nur *passiv, negativ* ist. Allerdings wünscht Mariana und fordert den König zur Unterstützung der bestehenden Kirche auf; daß er aber einen Regenten für einen Tyrannen hält, wenn er sich neutral verhielte, das ist nirgends zu finden; und der Unterschied zwischen den beiden Fällen ist ja groß genug, um den einen für den anderen zu nehmen.

würden, wenn ein Regent heutzutage unsere Nationalität mit den damit zusammenhängenden Gütern verachten und unterdrücken wollte. Damit ist aber nicht gemeint, daß an Marianas Lehre nichts auszusetzen sei. Wir sagten soeben, daß man die objektive und subjektive Seite unserer Frage zwar theoretisch, nicht aber in der Wirklichkeit voneinander trennen kann, daß man deshalb bei aller objektiven theoretischen Rechtfertigung des Tyrannenmords denselben doch in bezug auf die Praxis verwerfen sollte, eben wegen der Subjektivität der Ansichten. Nicht alles, was theoretisch, in abstracto als gerechtfertigt erscheint, kann auch in concreto als zuträglich, als erlaubt betrachtet werden. Der apostolische Spruch: πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, kann auch auf unser Thema angewandt werden: ἔξεστι τῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' οὐ συμφέρει τῇ πράξει. Mariana aber sagt nur das erste, ohne das zweite hinzuzufügen. Dies ist es, was wir an ihm zu tadeln finden. Obgleich die Tyrannenmörder selten bei den Theoretikern Rats erholen, so ist es doch immer möglich, daß Wahnsinnige und Fanatiker Anlaß von solchen Lehren nehmen und sich ermutigt fühlen, zu höchst willkürlichen und gefahrvollen Taten zu schreiten. Was die Behandlung der Frage selbst betrifft, so haben wir dreierlei zu unterscheiden, erstens die quaestio facti, wer nämlich als Tyrann zu betrachten ist; zweitens die quaestio juris, ob und aus welchen Gründen der Tyrann zu beseitigen ist, und drittens den modus procedendi, wie er zu beseitigen ist. Diesen drei Teilen entsprechen die Kapitel V. (discrimen regis et tyranni), VI. (an tyrannum opprimere fas sit), und VII. (an liceat tyrannum veneno occidere), obgleich der dritte Teil der Frage schon im Kapitel VI. teilweise besprochen wird.

§ 14. Quaestio facti et juris.

In der quaestio facti brauchen wir nicht der ausführlichen Vergleichung des Königs und des Tyrannen, wie sie Mariana anstellt, zu folgen; es wird für uns genug sein, die Kennzeichen kennen zu lernen, welche einen Tyrannen von einem Könige unterscheiden. Tyrann ist nun jeder Regent, welcher entweder unrechtmäßig und gewaltsam der Oberherrschaft sich bemächtigt hat, oder die

rechtmäßig empfangene Herrschaft mit Gewalt und nur in eigenem Interesse ausübt.[76]) Er opfert seiner Habgier das Vermögen der Reichen, seinen Lüsten die Ehre der Frauen, seiner Herrschsucht und seinem Argwohn das Leben der vornehmsten Bürger.[77]) Jede Freiheit, jedes materielle und moralische Gut und Wohl des Ganzen ist nichts gegen seine eigenen Interessen.[78]) Er ist alles im Staate, den bestehenden Gesetzen und der Religion spricht er Hohn, sein Wille steht über dem Gesetze und ist selbst Gesetz.[79]) Die quaestio juris beginnt mit der Ermordung Heinrichs III. von Frankreich, worauf Mariana zuerst die Gründe anführt, die man gegen den Tyrannenmord vorzubringen pflegt, folgendermaßen: Es sei nicht zu gestatten, daß jeder nach seinem Gutdünken die mit Zustimmung des Volkes ernannte, mit dem heiligen Öl gesalbte und deshalb heilige und unverletzliche Person des Königs ermorde, er möge so verdorben sein wie er wolle. So hätten weder David seinen Nebenbuhler Saul, noch die alten Christen ihre grausamen Tyrannen, die römischen Kaiser, ermorden wollen, sondern sie erwiderten die Grausamkeit mit Geduld, die Übeltat mit Gehorsam. Auch sei jeder Widerstand gegen die Obrigkeit nach Paulus ein Widerstand gegen den Willen Gottes.[80])

[76]) I, 5, S. 48: Tyrannus supremam potestatem in populo aut per vim ipse occupavit, nullis meritis datam, sed divitiis, ambitu, et armis, aut volente populo acceptam violenter exercet, metiturque non utilitate publica, sed suis commodis, voluptatibus, vitiorum licentia (vgl. S. 44).

[77]) Ebendas. S. 44: tyrannus maximam potentiam in libidinis infinitae licentia atque fructu constituit, nullum scelus sibi dedecori fore putat, nullum est tantum facinus, quod non agrediatur. Potentium fortunas evertit, per vim labem castis infert, bonis vitam eripit, nullumque est probri genus etc. (S. 49).

[78]) Ebendas. S. 50: Metuat tyrannus necesse est quos terret, et quos servorum loco habet, ab iis ne exitium comparetur, diligenter caveat, sublatis praesidiis omnibus, detractis armis, ne permissis quidem suis ullas ingenuas artes, libero homine dignas, exercere, aut militaribus studiis robur corporis, confidentiam animi confirmare etc.

[79]) Ebendas. S. 51: Postremo rem publicam omnem invertit, praedae miseris modis habet nulla cura legum, quibus se solutum arbitratur. Vgl. I, 6, S. 59: Si rem publicam pessundat, publicas privatasque fortunas praedae habet, leges publicas et sacrosanctam religionem contemptui, virtutem in superbia ponit, in audacia atque adversos superos impietate, dissimilandum non est.

[80]) I, 6, S. 54f.

Es sei ferner jeder Wechsel und Sturz des Regenten mit großen Erschütterungen des Staates verbunden, sogar ohne die zuversichtliche Hoffnung, der Staat werde dadurch bessere Regenten bekommen.[81]) Endlich ohne Achtung vor dem Fürsten habe die oberste Gewalt keine Bedeutung; es sei aber jene Achtung unmöglich, so lange die Untertanen die Überzeugung hegen, es sei ihnen gestattet, die Sünden ihrer Fürsten zu ahnden. Auf diese Weise würde man oft wirkliche oder angebliche Gründe finden, um den König zu stürzen und den Staat mit den Folgen des Umsturzes zu erschüttern.[82]) Daß Mariana die Wichtigkeit dieser Gegengründe nicht verkennt, zeigt sein Versuch, einige davon, das Beispiel Davids und der alten Christen, die schlimmen Folgen des Wechsels und Sturzes des Regenten sowie einen gegen seine Thesis sprechenden Beschluß des Konstanzer Konziliums, zu entkräften.[83]) Wir übergehen diesen Versuch, um seine Gründe für den Tyrannenmord aufzuzählen. Die fürstliche Gewalt verdanke ihren Ursprung dem ganzen Staate und sei demselben untergeordnet (vgl. §§ 9—11). Der Staat also sei berechtigt, diese ihm ursprünglich zukommende Gewalt wie dem Würdigen anzuvertrauen, so auch dem Unwürdigen zu entziehen.[84]) Ferner haben die Tyrannenmörder von jeher großen und allgemeinen Ruhm erworben; diese allgemeine Stimmung sei gleichsam eine Stimme der Natur, ein in unseren Herzen eingeschriebenes und zu unseren Ohren sprechendes Gesetz, vermöge dessen wir Recht und Unrecht, Gutes und Schlechtes unterscheiden.[85])

[81]) Ebendas. S. 56.

[82]) Ebendas. S. 56 f.

[83]) Ebendas. S. 61 f.

[84]) Ebendas. S. 57: Populi patroni non pauciora neque minora praesidia habent. Certe a republica, unde ortum habet regia potestas, rebus exigentibus regem in jus vocari posse, et, si sanitatem respuat, principatu spoliari; neque ita in principem jura potestatis transtulit, ut non sibi majorem reservarit potestatem etc.

[85]) Ebendas. S. 57 f.: praeterea ab omni memoria consideramus in magna laude fuisse quicumque tyrannos perimere agressi sunt. Quid enim Thrasybuli nomen gloria ad coelum erexit? . . . . Quid Harmodium et Aristogitonen dictam? quid utrumque Brutum? Quorum audaciam quis unquam vituperavit, ac non potius summis laudibus dignum duxit? Et est communis sensus quasi quaedam naturae vox, mentibus nostris insita, auribus insonans lex, qua a turpi honestum secernimus (vgl. I, 7, S. 64).

Da überdies der Tyrann wie ein wildes Tier alles in der Gesellschaft verwüste, so müsse man ihn wie ein wildes Tier behandeln.[86]) Es sei endlich sehr heilsam, die Regenten zur Überzeugung zu bringen, daß über ihnen eine größere Gewalt, die des Staates, stehe, daß sie folglich nicht ungeahndet gegen den Staat sündigen können.[87])

§ 15. Ratio procedendi.

Alle diese für und gegen die Beseitigung des Tyrannen vorgebrachten Gründe gelten nur einem solchen, welcher die oberste Gewalt rechtmäßig besitzt; denn einem Tyrannen, welcher sich mit Gewalt der Oberherrschaft bemächtigt hat, einen solchen darf jeder nach einstimmiger Meinung von Philosophen und Theologen, ohne weiteres ermorden. Gegen diesen braucht man keine Nachsicht zu zeigen, wohl aber gegen jenen, insoweit als seine Laster sich auf das Privatleben beschränken und den Staat oder die Religion nicht gefährden, und zwar aus Rücksicht auf das Gemeinwohl, damit der Staat, so lange wie möglich, mit den Erschütterungen und Gefahren des Wechsels und Umsturzes des Regenten verschont bleibe.[88])

---

[86]) Ebendas. S. 58: Addas licet tyrannus bestiae instar esse ferocis et immanis, qui quamcumque in partem se dederit, omnia vastat, diripit, incendit, miserabiles strages edit unguibus, dentibus, cornu. An dissimulandum judices? et non potius laudes, si quis vitae suae periculo publicam incolumitatem redimat? Omnium telis exagitandum statuas quasi crudele monstrum terris incubans, neque lanienae modum dum vixerit, facturum? Matrem carissimam aut uxorem, si in conspectu vexari videas, neque succurras cum possis, crudelis sis ignaviaeque et impietatis reprehensionem incurras; patriam, cui amplius quam parentibus debemus, vexandum exagitandum pro libidine tyranno relinquas? Apage tantum nefas, tantaque ignavia! Si vita, si laus, si fortunae periclitandae sint, patriam tamen periculo, patriam exitio liberabimus (vgl. I, 7, S. 64).

[87]) Ebendas. S. 61: Est salutaris cogitatio, ut sit principibus persuasum, si rem publicam oppresserint, si vitiis et foeditate intolerandi erunt, ea conditione vivere, ut non jure tantum, sed cum laude et gloria perimi possint. Fortassis is metus aliquem retardabit, ne se penitus vitiis atque adulatoribus corrumpendum tradat, frenos injicet furori. Quod caput est, sit principi persuasum, totius reipublicae mojorem ipsius unius auctoritate esse, neque pessimis hominibus credat diversum affirmantibus gratificandi studio.

[88]) Ebendas. S. 58f.: equidem ineo consentire tum philosophos tum theologos video, eum principem, qui vi et armis rempublicam occupavit, nullo prae-

Diese Sorge für die Ruhe und für das Wohl des Staates,[89]) sowie das Streben, der Gefahr zu steuern, man könnte nach persönlichem Gutdünken einen König für einen Tyrannen halten und ermorden,[90]) diese Rücksichten sind es, welche den modus, die ratio procedendi bestimmen, wie ein Tyrann zu beseitigen ist. Der leichteste und sicherste Weg ist nun unserem Mariana, öffentliche Versammlungen zu halten (vorausgesetzt, daß dies nicht verboten ist), um einstimmig zu beschließen, was zu tun ist, und diesen Beschluß als entscheidend und unabänderlich zu betrachten. Der erste Schritt muß sich darauf beschränken, den Fürsten zu ermahnen und zur Vernunft zu bringen. Falls dieser Schritt sein Ziel nicht verfehlt, so sind weitere Schritte nicht mehr nötig;[91]) ist er aber ohne Erfolg geblieben, so darf der Staat die Herrschaft des unverbesserlichen Fürsten zuerst ablehnen, und dann, weil gewöhnlich in solchen Fällen der Krieg nicht ausbleibt,

---

terea jure, nullo publico civium consensu, perimia quocumque, vita et principatu spoliari posse, cum hostis publicus sit malisque omnibus patriam opprimat, vereque et proprie tyranni nomen et ingenium induat, amoveatur quacumque ratione, exuatque quam violenter occupavit potestatem . . . . Si princeps populi consensu aut jure hereditario imperium tenet, ejus vitia et libidines ferendae sunt eatenus, quoad eas leges honestatis et pudicitiae quibus est astrictus, negligat; neque enim principes facile mutandi sunt, ne in majora mala incurratur, gravesque motus existant.

[89]) Ebendas.: Attente tamen cogitandum, que ratio ejus principis abdicandi teneri deßeat, ne malum malo cumuletur, selus vindicatur scelere Vgl. Ebenda S. 62: denique motus reipublicae vitandos judicamus: ne laetitia ob depulsu tyrannum brevi luxuriet vanaque evadat, providendum, atque omnia remeadia ad sanandum principem tentanda, priusquam ad extremum illud et gravissimum perveniatur.

[90]) Ebendas. S. 60: Neque est periculum ut multi eo ememplo in principum vitam saeviant, quasi tyranni sint; neque enim id in cujusquam privati arbitrio ponimus, non in multorum, nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur.

[91]) Ebendas.: S. 59: Atque ea expedita maxime et tuta via est, si publici conventus facultas detur, communi consensu quid statuendum sit, deliberare, fixum zatumque habere quod communis sententia steterit. In quo his grudibus procedatur. Monendus in primis princeps erit atque ad sanitatem revocandas; qui si morem gesserit, si reipublicae satisfecerit, peccataque correxerit vitae superioris, resistendum arbitor, neque acerbiora remedia tentanda.

die nötigen Maßregeln ergreifen, um die Gefahr abzuwehren.[92]) Und wenn es so sein muß, und anders der Staat nicht zu retten ist, so darf der Staat solch einen Tyrannen aus Notrecht als öffentlichen Feind erklären und töten. Dieselbe Befugnis kann der Staat jedem Privatmann geben, welcher in sicherer Hoffnung auf Straflosigkeit mit Gefahr seines eigenen Lebens unternehmen würde, dem Staate aus der Not zu helfen.[93]) Wäre es aber unmöglich, öffentliche Versammlungen zu halten, so findet es Mariana, da es in diesem Falle nicht an den Willen fehlt, die Tyrannei zu beseitigen, sondern nur die Äußerung des Willens unmöglich gemacht wird, nicht tadelnswert, wenn jemand, gleichsam als Vollstrecker des allgemeinen Wunsches, den Tyrannen beseitigt.[94]) Wie nun Mariana dieses letztere nur als einen äußersten Notfall erlaubt,[95]) und das rechtmäßige Verfahren des Staates in der eben beschriebenen Weise, in der Revolution findet, so gibt er dem offenen Verfahren den Vorzug und läßt das geheime nur deshalb zu, weil es nicht mit großen Gefahren und Erschütterungen verbunden ist.[96])

[92]) Ebendas.: Si medicinam respuat, neque spes ulla sanitatis reeinquatur, sententia pronunciata licebit reipublicae ejus imperium detractare primum, et quoniam bellum necessario concitabitur, ejus defendendi consilia explicare, expedire arma, pecunias in belli sumptus imperare populis.

[93]) Ebendasel. S. 59f.: et si res feret, neque aliter se respublica tueri possit, eodem defensionis jure, ac vero potiori auctoritate et propria, principem, publicum hostem declaratum, ferro perimere. Eademque facultas est cuique privato danda, qui spe impunitatis objecta, neglectu salute, in conatum juvandi rempublicum ingredi voluerit.

[94]) Ebendas. S. 60: Roges quid faciendum, si publici conventus facultas erat sublata. Quod saepe potest contingere. Par profecto, mea quidem sententia, judicium erit: cum principis tyrannide oppressa republica, sublata civibus inter se conveniendi facultate, voluntas non desit delendi tyrannidis scelera principis manifesta modo et intoleranda vindicandi, exitiales conatus comprimendi, ut si sacra patria pessundet publicosque hostes in provinciam attrahat: qui votis publicis favens eum perimere tentarit, haud quaquam inique eum fecisse existimabo.

[95]) Ebendas. Praeclare cum rebus humanis ageretur, si multi homines forti pectore invenirentur pro libertate patriae vitae contemtores et salutis; sed plerosque incolumitatis cupiditas retinet, magnis saepe conatibus adversa.

[96]) I, 7, S. 64f.: aperta vi et armis possi occidi tyrannum, sive impetu in regiam facto, sive commissa pugna, in confesso est. Sed et dolo atque insi-

Mit diesem geheimen Verfahren hängt die Frage zusammen, ob man den Tyrannen mittels Giftes beseitigen darf. Diese Frage, allerdings nicht hinsichtlich eines Tyrannen, sondern hinsichtlich eines öffentlichen Feindes, hatte ein sizilischer Fürst vor Jahren unserem Theologen vorgelegt. Da nun Mariana den Tyrannen für einen öffentlichen Feind erachtet, so können wir annehmen, daß er sein dem betreffenden Fürsten früher erteiltes Gutachten später in unserem Werke auch auf den Tyrannen angewendet hat[97]). Die Frage wird sonderbar beantwortet. Während er die Beseitigung des Tyrannen durch List erlaubt, gestattet er die Anwendung des Giftes nicht ohne Einschränkungen. Das sonderbare liegt aber nicht hier. Daß es unmenschlich ist einen Menschen dahin zu bringen, daß er sich selbst ums Leben bringe; daß es die allgemeine Meinung als niederträchtig betrachtet, einen Feind durch Vergiftung umzubringen,[98]) das sind Gründe, welche die Sache zur Genüge erklären würden, wenn er die Anwendung des Giftes überhaupt für unerlaubt erklärt hätte. Er findet aber nur die innerliche, mittels vergifteter Speisen und Getränke vorgenommene Vergiftung unmenschlich, während er die äußere durch vergiftete Stühle, Kleider und ähnliche vollbrachte Vergiftung erlaubt. Der Grund dieser Unterscheidung ist es, was sonderbar und lächerlich ist. In der innerlichen Vergiftung nämlich glaubt er gleichsam eine Mitwirkung, wenn auch unbewußte, des Umzubringenden zu sehen,

---

diis exceptum ..... est quidem majoris virtutis et animi, simultatem aperte exercere, palam in hostem reipublicae irruere. Sed non minoris prudentiae fraudi et insidiis locum captare, quod sine motu contingat minori certe periculo publico atque privato.

[97]) Ebendas. 65: quaestionem tamen habet, an par facultas sit, veneno herbisque lethalibus hostem publicum tyrannumque (idem enim judicium est) occidendi, quod ex me annis superioribus princeps quidam in Sicilia rogavit, quo tempore in ea insula theologiae scholas explicuimus.

[98]) Ebendas. S. 66f.: Nos de nostris moribus sublatum videmus quod Athenis atque Romae frequens antiquis temporibus fuit, rerum capitalium convictos noxio medicamento tollere. Nimirum crudele existimarunt atque a Christianis moribus alienum, quantumvis flagitiis coopertum eo adigere hominem ut sibi ipsi manus afferat .... et est naturae vox communis hominum sensus, vituperantium, si quis in alios quantumvis hostes veneno grassetur.

während er diese Mitwirkung in der äußeren Vergiftung nicht annimmt; und da unmenschlich ist, einen Menschen dahinzubringen, daß er sich selbst ums Leben bringe, so ist jene Art, als damit gleichbedeutend, unerlaubt[99]). Der gute Mariano verschluckt das Kameel und sucht die Mücke auszuseihen.

II. Der Staat in seinem Leben betrachtet.

§ 16a.) Die Amtshoheit des Königs (lib. III,cc. I—III).

Nachdem wir im ersten Teile Mariana's Lehre vom Staate, in seinem Bestande betrachtet, durchgegangen haben, bleibt es uns übrig auseinanderzusetzen, wie nach ihm der Staat zu regieren ist, damit er sicher sein Ziel erreichen könne. Demnach soll die erste Sorge eines Regenten sich auf die Besetzung der Staatsämter beziehen. Der Regent haftet gleichsam für seine Minister und Beamten, und die glückliche oder unglückliche Regierung eines Königs hängt größtenteils von der glücklichen oder unglücklichen Wahl der Beamten ab. Er soll deshalb seine erste und größte Aufmerksamket darauf richten[100]). Was zuerst den Hofstaat und die Hofbeamten anbelangt, so sind nach Mariana solche Adelige zu wählen, welche nicht bloß durch Talente, sondern auch durch unbescholtenen Wandel von Jugend auf sich ausgezeichnet haben, und dies ist namentlich zu empfehlen, solange der Regent

[99]) Ebendas. S. 67 f.: Me auctore neque noxium medicamentum hosti detur neque lethale venenum in cibo et potu temperetur in ejus perniciem. Hoc tamen temperamento, uti in hac quidem disputatione licebit, si non ipse qui perimitur, venenum haurire cogitur, quo intimis medullis concepto pereat, sed exterius ab alio adhibeatur, nihil adjuvante eo qui perimendus est, nimirum cum tanta vis est veneni, ut sella eo aut veste delibuta vim interficiendi habeat. Qua arte a Mauris regibus invenio saepe alios principes missis donis ... fuisse oppressos. .... Malefaciunt profecto qui specie benevolentiae fallunt perniciemque comparant nullo maleficio provocati ..... Sed tyrannus tamen cives nisi mutanti reconciliatos sperare non debet, metuere etiam ferentes dona; in ejus vitam grassari quacumque arte concessum; ne cogatur tantum sciens aut imprudens sibi conscire mortem, quod esse nefas judicamus, veneno in potu aut cibo, quod hauriat qui perimendus est, aut simili alio temperato.

[100]) De Reg. III, I, S. 211 f.

noch nicht ein gesetztes Alter erreicht hat[101]). Ungeachtet des verderblichen Einflußes, welchen verdorbene Menschen auf seinen Charakter ausüben können, kann das Volk unmöglich eine gute Meinung von seinem Fürsten haben, so lange es ihn mit verdorbenen Menschen umgeben sieht. Aus dem nämlichen Grunde soll der Regent, falls die Wahl fehlschlagen oder der gute Charakter mit der Zeit sich ändern würde, solche Leute vom Hof entfernen.[102]) Auch kann er auf irgend eine Weise seine Hofbeamten prüfen.[103]) Die bewährtesten Hofbedienten kann er zwar zu Privat- nicht aber zu Staatsangelegenheiten zulassen, einerseits damit keine Veranlassung zu übler Nachrede und zum Tadel gegeben werde, und andererseits damit sie nicht arrogant und übermütig werden. Auf diese Weise würden sie keine Ansprüche haben, grössere Rollen zu spielen, und sich mit ihrem Dienste und des Fürsten Gunst zufrieden stellen. Auch ist es nicht ratsam, daß der Regent einen Einzigen oder sehr Wenige, sie mögen so tüchtig sein, wie sie wollen, allzusehr begünstige und vor den andern auszeichne. Aus dem Neide und dem Verdacht, solche Auszeichnung sei nicht wirklichen persönlichen Vorzügen der Begünstigten zuzuschreiben, können nachträgliche Folgen entstehen.[104])

§ 17. Minister und Beamten.

Betreffs der Minister und der anderen Staatsbeamten erörtert Mariana zuerst die Frage, ob es der Regent bei der Wahl derselben nur auf Fähigkeit oder auch auf moralische Unbescholtenheit abzusehen hat. Die Strenge der Schule, meint er, verlangt beides, die Laxheit der Praxis sieht von dem moralischen Erfordernis gänzlich ab.[105]) Er versucht nun die Extreme zu ver-

[101]) Ebendas. III, 3, S. 234: Sene principe et a multo usu cauto facilior delectus erit.... Principe autem juvene nemo ad jura praesertim familiaria et colloquium frequenter pravis ac vero non probatis moribus accipi debet, nisi volumus contagione pravitatis brevi principem contaminari etc.

[102]) III, 1, S. 212ff.

[103]) III, 3, S. 234f.

[104]) III, 1, S 212ff.

[105]) III, 3, S. 232: Video philosophis ac theologis fixum, neminem nisi cognitum et probatum praeficiendum rebus videri, et principes constat tamen

einigen, indem er einerseits zwischen den Ämtern und anderseits zwischen den moralischen Fehlern unterscheidet. Wer mit Lastern und Schande bedeckt ist, wer sich aus Habgier alles erlaubt, den will er von jedem Amte ausgeschlossen wissen.[106]) Wer aber, ohne fehlerfrei und unbescholten zu sein, doch nicht ganz verdorben ist, den findet er zu den einen Ämtern zulässig, zu den anderen unzulässig. Was man den Geistlichen oder Justizministern oder -beamten nicht verzeiht, das kann man einem Generale oder einem Finanzminister und dergleichen leicht verzeihen. Bei den einen Ämtern muß man es auf Befähigung und Moralität, bei anderen vorzugsweise auf Befähigung absehen. Er empfiehlt daher die Proklamation nur für die Besetzung der ersteren.[107]) Er macht überhaupt dem Regenten zur Pflicht, große Sorgfalt auf die Wahl der Minister und anderer Beamten zu wenden. Der König soll niemandem aus Gunst ein Amt anvertrauen; er soll zu den Ämtern nicht bloß diejenigen berufen, welche sich darum bewerben, sondern überhaupt diejenigen, welche die dazu nötigen Eigenschaften besitzen; er soll sogar solche Personen aus ihrer Zurückgezogenheit herausreißen.[108]) Dagegen müssen von den Ämtern ausgeschlossen werden außer den ganz Verdorbenen und Verworfenen auch solche, welche, ohne die nötigen Eigenschaften zu haben, entweder auf fremden Schutz vertrauend oder um sich aus finanzieller Verlegenheit zu helfen, sich zudrängen, sowie solche, die sich in ihren Familien- und Privatangelegenheiten

---

non modo ad aulae ministeria et obsequia, quod excusari poterat, sed ad civitates et provincias homines eligere saepe haud quaquam moribus probatis.

106) Ebendas. S. 230: De viris flagitioris et infamia coopertis acile quis statuat, ab omni administratione reipublicae esse removendos .... ac inprimis homines sordidi removendi sunt, qui auri cupiditate incitati, auri causa ingentes fraudes suscipiunt, omnia divina et humana subvertunt.

107) Ebendas. S. 235: Magistratus juridicundo me quidem judice nunquam princeps creabit, nisi integra probitatis fama atque proclamatos (vgl. ebend. S. 233).

108) Darnach ist Mariana der Ansicht, daß der Regent jemanden zum Staatsdienste nötigen darf; denn er stellt ihm nur Ausnahmen der Regel frei: ii sunt ultro ad gerendam rempublicam evocandi, abstrahendi etiam a secessu, nisi forte vacatione quasi emeritos milites rudeque donandos princeps judicabit (III, 1, S. 215).

nicht als klug bewährt haben. Es ist wohl möglich, daß sie nicht selber, sondern die Umstände daran schuld sind, oder daß sie sich mit der Zeit geändert und eines Besseren besonnen haben; da aber dies nicht ausgemacht ist, so wäre es ratsamer, denjenigen den Vorzug zu geben, welche von Jugend auf fortwährend als unbescholten anerkannt sind.[109] Um aber dies alles genau zu ermitteln, muß der Regent auf die allgemeine Stimme hören, und zwar nicht sowohl auf die der Vornehmen, welche selten ohne Eigennutz und Hintergedanken etwas tun, als vielmehr auf die des Volkes, welches in seinem Urteil aufrichtiger ist.[110] Ferner tadelt Mariana die Anhäufung mehrerer Funktionen auf eine Person, und empfiehlt die Verteilung derselben an mehrere und die Übertragung eines Amtes auf ein Organ; denn einerseits ist ein Organ mehreren Funktionen nicht gewachsen, und zugleich wird für jede Funktion besser und rascher gesorgt, wenn jede einem besonderen Organe übertragen ist, und andererseits ist die Verteilung der Ämter und der damit verbundenen Benefizien an mehrere für den König selbst vorteilhaft, weil er dadurch mehrere befriedigt und sich gewogen macht, während im entgegengesetzten Falle der größte Teil unzufrieden bleibt und nach dem Umsturz der bestehenden Ordnung trachtet. Damit ist aber nicht gemeint, daß geschäftslose Ämter, leere Titel und unverdiente Pensionen den Staat belasten müssen, sondern nur daß die Sonderung und Verteilung der Ämter sowohl für die Geschäfte selbst als auch für die Ruhe des Staates heilsam ist.[111] Die Frage nach der Amtsdauer, ob nämlich die Ämter

[109]) III, 1, S. 214 ff.

[110]) III, 3, S. 235 f.

[111]) III, 1, S. 216 f.: Placet etiam ut uni homini una tantum cura demandetur, neque plures magistratus in unum hominem cumulandi videntur .... Neque enim unius vires et prudentia multis procurationibus sit satis .... Et ut unus ad multos gerendos magistratus satis esset, id incommode accidit, quod iis honoribus ministeriisque inter plures partitis, plurium benevolentia principi conciliaretur, multis ejus beneficiis constrictis; praeterea occupatis negotio civibus minor novarum rerum et imperii cupiditas esset; qui enim bonorum reipublicae non existunt parbicipes, ipsi aut eorum necessarii, ii ut oderintrerum statum necesse est, mutarique cupiant.... Ut otiosi homines annuis vectigalibus designatis rempublicam arrodant, inania et imaginaria officiorum nomina nunquam probabo (vgl. S. 263).

lebenslänglich sein, oder nur eine Zeitlang dauern sollen, beantwortet Mariana zugunsten der letzteren Ansicht und der Verantwortlichkeit der Staatsdiener. Er würde aber gern sehen, wenn sie weder allzustreng noch von ihren Nachfolgern im Amte (sie könnten ja gegenseitig ihre Fehler und ihre Untreue verstecken und verschweigen), sondern von einer besonderen, unabhängigen, aus Bischöfen und Adeligen bestehenden Körperschaft zur Rede gestellt würden.[112])

§ 18. Die Ehrenhoheit des Königs (lib. III. c. IV).

Was die von seiten des Fürsten zu erweisenden Ehrenbezeichnungen anbelangt, so haben diese nach Mariana einen großen Einfluß auf den Staat. Belohnung und Strafe, Hoffnung und Furcht sind die zwei Beweggründe der menschlichen Handlungen. Sie sind gleichsam die Bande, wodurch sowohl das Ganze als auch die Teile zusammengehalten werden, wenn nur der Regent einen verständigen Gebrauch davon zu machen weiß. Durch eine weise und unparteiische Verleihung der Ehrenbezeichnungen und Ehrengeschenke erregt er und stachelt den Wetteifer in der gesamten Bürgerschaft auf, gewinnt die Herzen seiner Untertanen, und so verschafft er sich für kleine Belohnung ein mächtiges Heer von freiwilligen und ergebenen Verteidigern seiner Ehre und seiner Gewalt. Die weise Anwendung dieses Mittels besteht darin, daß

---

[112]) III, 1, S. 217 f.: illud quaestionem habet, debeant magistratus esse perpetui, an ad tempus mutari. Affirmat Plato, regiae potestatis ad instar perpetuos fore . . . negat Aristoteles. . . Platonis institutum Tiberio imperatori placuit . . . . plerique principes et respublicae diversum sequuntur, mutando frequenter magistratus, ne vitiis corrumpantur et socordia, ne degenerent in tyrannidem, existimantes ex intervallo assuefaciendos aequo cum caeteris jure vivere, exigere rationem administratae reipublicae esse in primis salutare. In eam rem video antiquis temporibus usitatum . . . . ut certis temporibus rempublicam universam delecti ex utroque ordine Episcopi et viri Primarii lustrarent . . . . quae ratio si in nostros mores revocaretur, non posset non esse in primis salutaris; nam quae ratio tenetur, ut successor in prioris vitam inquirat, incommodis est obnoxia; an periculum ne, severi in caeteros, inter se mutuos parcant in errataque dissimulent. Mihi sane non placet — scrutari principem omnes sordes, vindicare levissima etiam magistratuum peccata etc.

der Fürst bei der Erweisung der Ehre nicht auf Stand, Vermögen oder Nationalität, sondern lediglich auf das persönliche Verdienst und auf die Tugend sieht.[113]) Den Adel muß der König aufrechterhalten und für die Verdienste der Ahnen die Nachkommen etwas bevorrechten, wenn sie nicht ihren Vorfahren unähnlich und ihrer unwürdig sind.[114]) Ebenso ist die Bedeutung des Reichtums für den Staat anzuerkennen und den Reichen ein gewisser Vorzug einzuräumen, wenn sie nur nicht aller Tugend bar sind. Wo das Vermögen allein in Ehre gehalten wird, da sanktioniert man die Habgier, den Übermut, die Feigheit bei dem Volke und bringt die vermögenslosen Bürger in Verzweifelung und Aufregung gegen die Reichen.[115]) Ebenfalls kann der Regent den Inländern vor den

[113]) III, 4, S. 236 f.: Solon . . . rempublicam duabus rebus contineri dixit, praemio et poena, metu nimirum et spe. Metus stimulat cives et in studio dignitatis vigilantes efficit; spes honoris et praemii homines fortes, obscuro quamvis loco natos, dies noctesque sollicitat et ad virtutes consectandas impellit . . . neque principem dandis honoribus fusum neque vindicandis sceleribus nimis severum esse volumus. Ita tamen his nervis rempublicam universam et omnes ejus partes constringat, ut sit omnibus persuasum, neque nobilitatem neque divitias, si alia desint praesidia, fore satis cuiquam ad reipublicae honores consequendos etc. Vgl. ebendas. S. 238 f.: Principi debet esse propositum in quocumque hominum genere virtutem honestare atque in supremum dignitatis gradum extollere factisque ostendere, nihil apud eum plus valere, quam splendorem justitiae omnique in virtutum genere praestantiam. Sic pulcherrimum inter cives certamen existet . . . . benevolentia omnes principem complectentur . . . . innumeri tota ditione existent forti pectore, excelso animo parati pro patria, pro principe, si res ferat, vitam sanguinemque profundere. Quicumque virtutes colendas susceperit . . . is carus principi, is nobilis esto, nullum sit honoris genus, nullum praemium, ad quod sit illi aditus interclusus, sive Hispanus is fuerit, sive Italus, Siculus etc. (vgl. S. 242 f.).

[114]) Ebendas. S. 237: erit quidem, me auctore, principi tuenda nobilitas et aliquid posteris dandum ob praeclara majorum merita, ita tamen, si ad natalium splendorem mores haud dissimiles, industriam virtutemque ipsi adjecerint.

[115]) Ebendas. S. 238: Sunt praeterea non pauca divitibus concedenda, quoniam magnum principi praesidium est a pecuniosis hominibus ad omnem reipublicae partem constitutum, multaque movere possunt, nisi sint principis beneficio constricti. Sed ita demum in pretio habeantur, si bonis artibus studeant, si pecunias opesque ad honestatis studium conferant. Si divites, quamvis omni virtute vacui, praemiis et honoribus augentur, avaritia, insolentia, ignavia in populo sancietur, solosque beatos credunt quorum erit ingens census, amplae possessiones, egeni in sordibus perpetuo jacebunt,

Ausländern den Vorzug geben; allein eine weise Politik verlangt, daß er auch unter den letzteren ohne Unterschied die Tugend aussuche und auszeichne.[116]) Mariana unterzieht einer scharfen Kritik den Kastengeist und die hochtrabenden und engherzigen Ansprüche eines verrotteten und verdorbenen Adels.[117]) Wenn das Vaterland, sagt er, in Gefahr sich befindet, dann nimmt man seine Zuflucht nicht zu feigen und entkräfteten Adeligen, sondern zu kraftvollen und tapferen Personen ohne Unterschied des Standes; wie lächerlich nun und unwürdig ist es, diese für niedriger zu halten und sie von den Ehrenämtern ausschließen und verdrängen zu wollen! Die jetzigen Adeligen stammen von solchen ab, welche früher Plebejer waren; wäre nun diesen der Weg zu höherem Rang abgesperrt gewesen, so würde es heute keinen Adel geben; wie unrecht ist es, anderen den Weg versperren zu wollen, welchen man selbst gegangen ist! Ohnedem ist es unpolitisch und für den Staat höchst gefährlich, statt die Tugenden der tüchtigen Bürger ohne Unterschied zu benutzen, durch solchen engherzigen Kastengeist die gesamte Bürgerschaft in feindselige, aufeinander eifersüchtige Parteien zu teilen, was um so verderblicher ist, als die von den Ehrenbezeichnungen Auszuschließenden die Mehrzahl der Bevölkerung bilden. Endlich zur Verjüngung des verdorbenen und entkräfteten Blutes der adeligen Familien ist es notwendig, mit diesen noch ganz frische und kräftige Elemente durch Ehe zu vermischen und zu vereinigen.[118])

§ 19. c) Die Militärhoheit des Königs (lib. III, c. V—VI).

Die innere wie die äußere Sicherheit des Staates hängt von der Kriegsmacht ab; sie ist unentbehrlich zur Aufrechterhaltung

nulla emergendi spe; unde desperatione concepta concitati in divites impetum facient, rixae, contumeliae, latrocinia existent, respublica in contrarias partes distracta funditus peribit etc.

[116]) III, 4, S. 240f.

[117]) Ebendas. S. 237: Ignava nobilitate nihil turpius; qui majorum gloria tumidi, opes hereditate susceptas in nequitia et levitate consumunt, confisique avorum laude ignavia ipsi atque socordia marcescunt, praemia virtutum vitiis adipisci contendentes, virorum fortium locum per nobilitatis fucum segnitia et inertia occupare etc.

[118]) Ebendas. S. 240ff.

der Ordnung und Ruhe im Inneren, zur Verteidigung und zum Angriff nach außen[119]). Zwar muß der Fürst sein Streben nicht auf den Krieg, sondern auf den Frieden und die Ruhe des Staates richten, mit nahen und entfernten Mächten Friedensbündnisse schließen und nur im Falle der Not zu den Waffen greifen; allein diese Friedensliebe und Abneigung gegen den Krieg müssen große und schnelle Zurüstungen gefahrlos machen. Es ist unmöglich, dauernden Frieden ohne Krieg zu haben; wer Frieden will, muß sich in Friedenszeit zum Kriege zurüsten und immer bereit sein. Dies macht eine starke Land- und Seemacht nötig.[120]) Nun entsteht die allerwichtigste Frage, wie eine solche Macht zu unterhalten ist, ohne Staat und Volk in den Abgrund der finanziellen Not mit all ihren Folgen zu stürzen.[121]) Diese schwierige Aufgabe unternimmt es Mariana zu lösen, und wir müssen zugestehen, daß sein Unternehmen nach unseren Begriffen von einer organisierten Kriegsmacht, von völkerrechtlichen Verhältnissen etc. ganz unbefriedigend ausfällt. Allein dieses Mißlingen hat sich kaum ein Politiker, ein Staatsmann ersparen können, der den Versuch machte, zwei unvereinbare Sachen, große Kriegsmacht ohne finanzielle Not, ohne Belastung des Volkes, zu vereinigen. Mariana scheint zuerst

---

[119]) III, 5, 244 f.: Nunc de re militari disserendum arbitror, quoniam in ejus praesidio sanctissimae leges, pacis artes universae, publicae et privatae fortunae delitescunt. Neque poterit res publica longo tempore bonis omnibus et felicitate florere, nisi validis armis et praesidiis, fortissimis legionibus septa. Quibus tum perditorum civium audaciam temeritatemque fraenet . . . . . . tum externam hostium vim injuriamque prohibere alia ratione non poterit, cum omni ex parte etc.

[120]) Ebendas.: Debet quidem princeps omnia consilia ad reipublicae tranquillitatem referre, cum finitimis, cum longinquis pacis foedera jungere, neque arma sumere, nisi re necessaria coactus, cum aut bellum aliunde illatum defendendum sit, vel atroces injuriae vindicandae. Tarditatem tamen deliberationis apparatus magnitudine et celeritate compensabit. In eam rem numerosas peditum ac equitum copias alet in pace validis classibus etc. (vergl. Ebend. S. 246 und III, 17, S. 352 f.).

[121]) III, 5, S. 245: Sed aerarii tenuitatem fortasse prudens aliquis excusabit, tantis et perpetuis sumptibus imparem; nova subditis vectigalia imperare in belli sumptus molestum et exitiale esse: ineptum, ut externis metum incutias, civium animos alienare, atque ut hostium injurias vindices, multo plures intra provincias hostes parare etc. (vgl. 7, S. 260 f.).

eine reguläre, stehende Kriegsmacht zu empfehlen. Zur Unterhaltung derselben muß der König mit keinen außerordentlichen Steuern das Volk belasten, sondern seine Kriegsmacht immer mit auswärtigen Kriegen, wozu es kaum an Veranlassungen fehlt, beschäftigen, damit sie neben der Kriegsübung und -erfahrenheit auch den Unterhalt sich dadurch verschaffe; der Krieg muß sich selbst ernähren.[122]) Diese Truppen sind geworbene Mietstruppen, und Mariana zieht die einheimischen Söldner den ausländischen vor, obgleich er auch hier für ratsam hält, nicht einseitig zu urteilen und zu handeln, sondern das rechte Maß zu halten.[123]) Neben diesem stehenden Berufsheere empfiehlt er eine Art von Milizheer; man müsse nämlich auch der Bürgerschaft der Provinzen gestatten und selbst befehlen, daß ein jeder aus eigenen Mitteln, je nach seiner Einnahme und Vermögen, Pferde und Waffen halte, und daß sie militärische Übungen anstellen; wenn sie einmal eingeübt sind, so kann man sie auch zu wirklichen Kriegen verwenden.[124]) Es ist ein großes Verderben, wenn der Fürst in den guten Willen der Bürger Mißtrauen setzt und den Krieg für sein Geld führen will. Mit geringeren Kosten und mit größerem Vorteil gibt man die Waffen den Provinzialen als den Auswärtigen.[125]) Es kann auf ähnliche Weise, wenn auch nicht den einzelnen, so doch den Provinzen erlaubt sein, daß sie auf eigene Kosten, durch gemeinschaftliche Beiträge kleine Flotten ausrüsten, um einerseits ihre Küsten zu schützen und andererseits das feindliche Land anzugreifen und auszuplündern, was als Entgeltung für früher

---

122) Ebendas. 5, S. 245 f.: Milites in pace classesque et reliqui apparatus ordinariis vectigalibus, sine civium gemitu retineantur; alioqui ex utraque parte grave periculum denuntio ..... Prima ergo cura principi sit, ut bellum se ipsum alat.

123) Ebendas. 6, S. 252 f., vgl. S. 256—260.

124) Ebendas. 5, S. 247: Sed et provincialibus concedendum arbitror, imperandum etiam si recusent, unumquemque pro censu et re familiari equos et arma habere. Curandum ut militares artes exerceant, concurrant equites, pedites in modum justae pugnae, saltu, jactu, lucta cursuque certent, ad scopum jaculentur missis sagittis .... ab his rudimentis me arbitro ad vera certamina transeant etc.

125) Ebendas. S. 251.

erlittene Unbill nicht unrecht ist. Aus diesen so geübten einzelnen Flotten kann sich im Falle eines Krieges eine große Flotte bilden.[126]) Das sind die drei Hauptpfeiler, auf welche Mariana sein Militärsystem stützt. Alles andere, was er vorschlägt, sind gleichsam aus Hoffnungs- und Ehrenholz gemachte Nebenpfeiler.[127]) Es muß z. B. niemandem erlaubt sein, das Adelszeichen, das Kreuz zu tragen, wer nicht ein bis zwei Jahre auf seine Kosten als Land- oder Seekrieger dem Staate gedient hat, und dergleichen.[128]) Es können Zivilämter, namentlich solche, für welche keine wissenschaftliche Bildung absolut notwendig ist, selbst Kirchenämter und -einkommen den des Krieges müde gewordenen, tugendhaften und erfahrenen Militärs mit Erlaubnis der Bischöfe überwiesen werden.[129]) Es können zu den Hofämtern tapfere Militärs zugezogen werden, was Mariana aus zwei Gründen insbesondere empfiehlt, einmal um die Provinzialen zur Tapferkeit anzutreiben, und zweitens, weil der Umgang mit Soldaten militärisch anregend auf den Fürsten wirkt.[130]) Ferner können die Senatoren aus dem Militärstand erwählt werden, und überhaupt müssen besondere Auszeichnungen und Vorrechte dem Militärstand eingeräumt werden.[131]) Man muß die Familien der im Kriege gefallenen Militärs auf öffentliche Kosten unterhalten, zu welchem Zwecke ein Teil der geistlichen Einkommen verwendet werden kann.[132]) Endlich wer sich im Kriege besonders um den Staat verdient machen würde, den müßte man zum Adel erheben.[133]) Durch solche Anordnungen und Einrichtungen glaubt Mariana eine bedeutende Kriegsmacht dem Staate geben zu können, ohne die Bevölkerung mit großen Steuern zu belasten.[134]) Auch muß nach Mariana der Fürst persönlich an dem Kriege teilnehmen. Es sei zwar auch hier das

---

[126]) Ebendas. S. 247 f.
[127]) Ebendas. S. 249: honos et spes artes militares sustentabit etc.
[128]) Ebendas. S. 248.
[129]) Ebendas. S. 249.
[130]) Ebendas.
[131]) Ebendas. S. 250.
[132]) Ebendas.
[133]) Ebendas. S. 250.
[134]) Ebendas. S. 250 f.

rechte Maß zu halten; allein einen ganz unkriegerischen König würde Heer und Volk verachten, während die Anwesenheit und Beteiligung eines mutvollen Herrschers an allen Strapazen des Krieges Begeisterung erwecke und oft zur glorreichen Beendigung desselben führe.[135])

§ 20. d) Die Finanzhoheit des Königs (lib. III, c. VII—VIII).

Wenn es bei der Behandlung des Militärwesens hauptsächlich darauf ankam, eine große Kriegsmacht bereit zu haben, ohne die Staatskasse auszuleeren und das Volk zu belasten, so wird dieser Standpunkt auch bei der Behandlung des Finanzwesens festgehalten.[136]) Der Staat resp. der König hat dreierlei Einnahmen, die von den Domänen (Krongütern) eingezogenen, die ordentlichen und die außerordentlichen Steuern. Die ersten sind zum Unterhalt des Fürsten und seines Hofstaats, die ordentlichen Steuern zur Bestreitung der allerlei Bedürfnisse des Staates im Frieden, und die außerordentlichen Steuern zur Bestreitung der Unkosten des Krieges zu verwenden. Darnach besteht die erste und größte Sorge des Fürsten darin, die Ausgaben nach den Einnahmen einzurichten.[137]) Was die Domänen betrifft, so können sie verpachtet werden; die Verpachtung der Steuern aber, als ein verderbliches System, ist auf jede Weise zu vermeiden.[138]) Auch muß die Erhebung der

[135]) III, 6, S. 252ff.

[136]) III, 7, S. 260f.

[137]) Ebendas. S. 262: Regius census trifariam divisus est; aut enim ex praediis gentiliciis, pecunia aut fructuum parte locatis, reditus percipiuntur. Ex iis regia familia, universae aulae apparatus debet sustentari. Deinde vectigalia ordinaria, quacunque ratione atque ex quibuscunque rebus suppeditentur, ad rempublicam in pace regendam destinata sint. Unde annuae mercedes publicis ministris pendantur, urbes muniantur, aedificentur arces, viae publicae sternantur, reficiantur pontes, alantur milites praesidiarii. Praeter haec certis temporibus extraordinaria populis imperantur; earum pecuniarum subsidio bellum, si ingruit, defendatur, sive etiam ultro alienis finibus inferatur. Ergo magna et prima cura esse debet . . . ut sumptus singuli facultati et copiae sint exaequati, ratio vectigalium et erogandi necessitas inter se congruant, ne, si modum excedant, respublica majoribus malis implicetur etc.

[138]) Ebendas. S. 261: vendere etiam pretio annua vectigalia, copiosisque hominibus addicere noxium est atque omni ratione vitandum.

Steuern von Staats wegen unter strenger Kontrolierung der Steuerbehörden und -beamten geschehen, damit die Staatseinnahmen nicht entwendet werden.[139]) Die Frage, nach welchem Prinzip die Steuern aufzulegen sind, bleibt unberührt. Die Frage nach den sogenannten indirekten Steuern kommt einigermaßen in Betracht, indem Mariana, nicht sowohl als ein Finanzmann, als vielmehr als ein Philanthrop und Moralist, auf die Erleichterung der unbemittelten Klassen achtend, die unentbehrlichen Lebensbedürfnisse mit mäßigen, die Luxusgegenstände hingegen mit beträchtlichen Steuern belasten will. Auf diese Weise glaubt er entweder dem Luxus der Begüterten Einhalt tun, oder wenigstens die Staatskasse für die Erleichterung der ärmeren Klassen einigermaßen entschädigen zu können.[140]) In diesem Sinne ist auch sein handelspolitisches System zu verstehen. Er empfiehlt Erleichterung und Begünstigung der Ein- und Ausfuhr der Lebensbedürfnisse[141]) und Erschwerung der Einfuhr der ausländischen, gewerblichen Erzeugnisse und Luxusgegenstände.[142])

§ 21. Münzwesen (lib. III, c. VIII).

Ebenso als Moralist und zugleich als Ehrenmann zeigt sich Mariana bei der Besprechung des Münzwesens gegen solche raffinierte Finanzmänner, welche, um der Staatskasse aus der Verlegenheit zu helfen, die Münzen verfälschten.[143]) Er gibt zwar zu,

---

[139]) Ebendas. S. 262f.

[140]) Ebendas. S. 265.

[141]) III, 9, S. 279: commercia cum aliis regionibus juvanda potius moderatis vectigalibus sunt, quam impedienda tributorum gravitate; nam et si quidquid venditori detrahitur aucto vectigali, totum emptori accrescit. Gravi tamen pretio minor ementium copia est, major commercii difficultas. Invectiones evectionesque rerum necessariarum, ut mari terraque sint faciles, providendum est.

[142]) III, 7, S. 265f.: Eam rationem praesertim in scrutis servari volo, quae ex aliis provinciis venient, magno imposito vectigali vendantur etc. (vergl. III, 10, S. 284).

[143]) Das Capitel de moneta fehlt in der ersten Ausgabe unseres Werkes, wie wir es in der Einleitung bemerkten. Anlaß zur Behandlung dieser Frage gab die von dem Herzog von Lerna vorgenommene Verfälschung der Münzen. Die Offenheit, mit der Mariana die Frage behandelt, hat böses Blut gemacht und seine Verhaftung zur Folge gehabt.

daß auf diesem Wege dem bevorstehenden Bedürfnisse abgeholfen werden kann, daß dieses Heilmittel schon von mancher Seite angewandt wurde und im äußersten Notfall nur vorübergehend als Ausnahme angewendet werden kann, wie die Ausgabe des Leder- oder Papiergeldes;[144]) allein solche Fälle ausgenommen, verwirft er die Sache als eine unwürdige Betrügerei, als eine unrechte, tyrannische und mit großen Nachteilen verbundene Maßregel.[145]) Der Regent hat keine Herrschaft über das Privatvermögen seiner Untertanen; er kann wie schon festgestellt wurde (vgl. § 11) keine Steuern ohne die Zustimmung des Volkes, resp. seiner Repräsentation, erheben; die willkürliche Verfälschung der Münze aber ist nichts anderes als eine willkürliche Steuererhebung.[146]) Das Recht, Goldmünzen prägen zu lassen und ihnen einen bestimmten Wert beizulegen, ist allerdings eins von den Souveränetätsrechten des Staatsoberhauptes; allein dieses Recht bezieht sich nur auf die äußere Form der Münzen; der Wert derselben kann keineswegs willkürlich von dem wirklichen Wert des Metalles unabhängig bestimmt werden. Die Münze hat einen doppelten Wert, einen natürlichen, innerlichen, (naturalis, intrinsecus) der Qualität und dem Gewicht des Metalles entsprechenden (Real-) und einen legalen, äußerlichen (legalis, extrinsecus), durch Gesetze bestimmten (Nominal-)Wert. Der letztere muß dem ersteren, zwar nicht ganz gleich, wohl aber sehr nahe stehen. Wenn der Realwert des Metalles außer acht gelassen und der Nennwert nach Belieben bestimmt wird, so ist dies eine Schacherei, eine offene Räuberei.[147]) Mit der Münze

[144]) III, 8, S. 268f. vgl. auch S. 273.

[145]) Ebendas. S. 269f.: illud contendo, primum non omnia, quae a majoribus facta sunt, carere vitio, deinde in eximiae et paratae utilitatis specie latere fraudem, mera ludibria esse, majora incommoda publice privatimque ex eo commento existere.

[146]) Ebendas. S. 270.

[147]) Ebendas. S. 270f.: Licebit quidem regi monetae formam mutare, quando inter ea quae jure regio continentur lege imperatoria, moneta numeratur: valore tamen juxta pecuniae bonitatem et leges priores sancito. Et quidem monetae valor duplex est, naturalis alter, sumptus ex metallis qualitate et pondere, qui et intrinsecus dici potest: legalis et extrinsecus alter, quem princeps lege definit, sicut et mercium aliarum pretia, ut non vendantur ma-

verhält es sich ebenso wie mit den anderen Waren: sie ist ein Stück Ware, sie ist ein Tauschmittel und zwar ein aus Bequemlichkeitsrücksichten öffentlich bestimmtes und anerkanntes Tauschmittel, welches den ursprünglichen Tauschhandel verdrängt und ersetzt hat. Wenn nun der Fürst mit den anderen Waren nicht nach Belieben schalten und walten darf, so darf er es ebensowenig mit dieser Ware.[148]) Auch zieht die Verfälschung verderbliche Folgen nach sich. Weil die Menschen den Realwert des Metalles nie außer acht lassen, werden die Lebensmittel und Waren, ohne daß der Fürst imstande sei, es zu verhindern, so viel teurer werden, als der innere Wert der Münze geringer geworden ist. Diese Teuerung der Sachen, während der äußere Wert der Münze derselbe bleibt, verursacht dem Volke viele Leiden.[149]) Eine andere unausbleibliche Folge der Verfälschung ist die Stockung des Handels und insbesondere des Kleinhandels. Wo aber der Handel in Stocken gerät, da gerät auch das Volk in allerlei Übel: einmal verstopfen sich die Erwerbsquellen für den größten Teil desselben, und zweitens, wenn der Fürst, um dem Übel abzuhelfen, das verfälschte Geld entweder ganz aufhebt oder den ursprünglichen Wert desselben herabsetzt, verliert das Volk im ersten Fall sein ganzes Vermögen an Geld, im zweiten Falle einen Teil davon, je nach der Herabsetzung des ursprünglichen Wertes desselben.[150]) Wo

---

joris quam quod lex profecto sanxit. Stultus qui hos valores ita sejunxerit, ut posterior non inhaereat legalis naturali: iniquus qui quod vulgo inter homines quinque aestimatur, decem omnino vendi mandet; neque ut ita fiat, ulla diligentia assequatur aut severitate ... quod in aliis mercibus contingit, idem ad pecuniam extendatur: debere principem valore lege taxando, metalli legitimum pretium et pondus considerare, neque ultra niti, praeterquam quod procudendi labore parum aliquid addi ad metalli valorem potest. Neque enim in ea sumus sententia, quae tamen magnos auctores habet jure consultos praeclaros, suo sumptu debere principem monetam percutere, neque propterea ad verum metalli valorem aliquid addere etc.

[148]) Ebendaselbst S. 270 ff.

[149]) Ebendaselbst S. 274: ac primum mercium omnium et annonae caritas consequetur haud dubium non minor quam quantum fuerit detractum de pecuniae bonitate. Neque enim pluris pecuniam homines, faciunt quam pro metalli qualitate et modo, non si severis legibus contra caveatur. (S. 276).

[150]) Ebendaselbst S. 276 ff: commercium, quo majore ex parte publicae et privatae opes consistunt, moneta depravata impeditur. Jnstitores et emp-

aber das Volk leidet und verarmt, da leidet notwendig auch die Staatskasse.[151] All dieses wirtschaftliche Ungemach krönt der unerbittliche Haß des Volkes gegen den Regenten, welcher als Urheber dieser Zustände betrachtet wird.[152]

§ 22. c) Die Wirtschaftshoheit des Königs (lib. III, c IX—X).

Das erste, was bei der Besprechung der Wirtschaftspflege in Betracht kommt, ist die Sorge des Regenten für reichlichen Vorrat von Lebensmitteln. Im Kriege wie im Frieden kommen reichliche Vorräte dem Staate zustatten; auch gewinnt der König dadurch das Herz des Volkes.[153] Die Sache hängt allerdings in erster Linie von der Witterung und von der Gunst des Himmels ab, und eben deshalb ist dafür zu sorgen, daß Gott immer versöhnt und gnädig ist; allein auch der Mensch muß das Seinige tun.[154] Dazu gehört die Beförderung des Handels, die Erleichterung der Ein- und Ausfuhr der Naturalien, und überhaupt die Begünstigung des Handelstandes.[155] Nebst dem Handel muß der Regent für den Ackerbau sorgen, damit die Äcker im ganzen Lande bebaut werden. Zu diesem Behuf schlägt Mariana nach dem Vorgang der Alten die Ernennung einer Ackerbauaufsichtsbehörde in jeder großen und kleinen Stadt vor, welche, durch Belohnung des Fleißes

---

tores terret profecto pecuniae pravitas, terret consecuta ex eo malo caritas rerum ... Sublato commercio nullum erit genus mali quod in eam gentem non incurrat. Certe provinciales extenuari necessum erit, idque dupliciter. Primum enim quaestus cessabit emptionibus et venditionibus infrequentibus unde magna populi pars vivit, artifices maxime et quorum victus spes in manibus est et labore quotidiano, quae maxima multitudo est. Deinde princeps cogetur mali causam, pravam pecuniam aut penitus abrogare, aut reddere viliorem valore priori imminuto etc.

[151]) Ebendaselbst S. 277: sublato commercio atque ex eo provincialibus extenuatis regiorum vectigalium miserabilis existet calamitas.

[152]) Ebendaselbst S. 278.

[153]) III, 9, S. 279: annonae cura respublica bello paceque multum juvatur, eaque procuratione vel maxime, frumenti praesertim copia, popularium benevolentia principi conciliatur.

[154]) Ebendas.

[155]) Ebendas.: mercatorum commodis consulendum arbitror: jure et legibus adjuvanda ars, inprimis reipublicae salutaris (vgl. § 20, Anm. 6, § 22, Anm. 8).

und Bestrafung der Faulheit, die Bauern zu besserer Bestellung des Landes anstacheln kann. Auch müssen die unbebaut bleibenden Äcker von Staatswegen kultiviert und nach Abzug des Aufwandes von dem Produkte der dritte oder vierte Teil für öffentliche Zwecke bestimmt werden.[156]) Gebirgige, für den Ackerbau unwirtbare Gegenden muß man, um dem Holzmangel abzuhelfen,[157]) mit Bäumen bepflanzen, sowie die Felder durch Zusammenleitung der Flüsse, wo es tunlich ist, bewässern, um die Dürre zu lindern und häufigen Regen hervorzurufen.[158]) Der Staat muß ferner für den Bauern- und Hirtenstand sorgen und ihre Interessen gegen die List und die Angriffe der Mächtigeren schützen und unterstützen.[159]) Was die gesetzliche Taxation der

[156]) Ebendas. S. 280: agri ut tota provincia diligenter colantur, neque situ et squalore inculti jacere sinantur, rectori cura esse debet. . . . Eo ergo consilio, quod Aristoteles etiam secutus est, per urbes et oppida magistratus creetur, cui cura sit, praedia omnia agrosque lustrandi. Sit de publico praemium industriae ejus, qui prae caeteris oppidanis possessiones diligenter coluerit . . . . ignominia pecuniaque mulctetur ignavia ejus, qui eam curam neglexerit.

[157]) Darnach scheint Mariana den großen Einfluß der Waldungen auf das Klima eines Landes nicht zu kennen: er sagt es wenigstens nicht ausdrücklich; und wir wissen nicht, wo Leutbecher gelesen hat, was er (in seiner genannten Abh. S. 64) schreibt: „auch gebe ein Fürst nicht zu, daß die Waldungen eines Landes allzusehr gelichtet oder vermindert werden; denn dadurch wird das Klima heißer und dem Ackerbau weniger hold.“ Nicht aus solchen Betrachtungen, sondern lediglich um dem Holzmangel abzuhelfen empfiehlt Mariana die Sorge für die Waldungen (S. 280f.): quoniam lignorum penuria plerisque locis fatigat, multique montes culturam recusant propter locorum asperitatem, ut cujusque natura erit, pinu, glande aliisque arboribus serentur: unde alendis ignibus materia suppetat, excitandis aedificiis ligna etc. Was er über das Klima und den Regen sagt, bezieht sich auf das Zusammenleiten der Flüsse und die Bewässerung der Äcker. Vgl. die folgende Anm.

[158]) Ebendas. S. 281: ad haec si corrivatis fluminibus, ubi facultas extiterit, quod multis locis contingit, opera atque industria agri irrigui fiant non magis frugum ubertati, quam saluti incolarum consuletur, ariditate aeris in Hispania maxima per eum modum mitigata. Non nihil etiam conferet ea industria ad majorem aliquanto pluviarum copiam, majori vaporum materia, qui in nubes concrescunt ex locis irriguis excitati.

[159]) Ebendas.: Sed et aratoribus atque pastoribus prospiciendum est, quorum labore universa provincia sustentatur et viget. Primum cujusquam fraudi aut potentibus hominibus ne praedae sint, sed potius eorum rationibus ne quis adversetur, magistratus et principes diligenter efficient etc.

Naturalien betrifft, so findet Mariana dieses Institut zwar sehr heilsam, besonders wenn der Preis nach den Zeit- und Lokalverhältnissen, und nicht ein Preis für alle Zeit und für alle Orte bestimmt wird; allein er will von dieser Taxation diejenigen Bauern befreien, welche kein eigenes Grundstück haben, sondern als Hörige oder Pächter fremdes Land bebauen.[160]) Es ist dies einer der anerkennenswerten Vorzüge unserer Abhandlung, daß sie immer dem schwächeren Teile der Bevölkerung das Wort redet und denselben gegen jede Überlistung und Übervorteilung von seiten der Mächtigeren in Schutz nimmt. Auch will Mariana dem Weinbau Grenzen setzen, damit einerseits der Ackerbau keinen Schaden dadurch leide und anderseits das immer an Stärke und Ausdehnung zunehmende Weintrinken der Spanier abnehme.[161]) Die Frage endlich, ob nützlich ist, die Flüsse fahrbar zu machen, beantwortet Mariana in betreff Spaniens, wegen der Unebenheit des Landes, verneinend, ohne die Nützlichkeit der Unternehmung für andere Länder in Abrede zu stellen.[162])

§ 23. Öffentliche Bauten (de aedificiis c. x).

Unter diesem speziellen Namen begreift Mariana alles, was das Leben verschönern und bequem machen kann. Auch diese Seite des Lebens will er nicht außer acht lassen und verlangt keine geringe Sorge dafür seitens des Staates nnd seines Oberhauptes.[163]) Was die Kunst- und Schmuckobjekte betrifft, so findet er es vorteilhafter, wenn der Regent zur Verfertigung derselben Künstler vom Auslande berufen, als die Sachen fertig von auswärts würde kommen lassen; auf diese Weise würde man nicht bloß im Lande selbst die Sachen in Fülle haben, sondern auch, was am wichtigsten ist, das Ausfließen des Geldes nach dem Aus-

[160]) Ebendas.: grave est, quod tanto sudore constitit, unde inops familia sustentanda est, in annonae angustia minoris vendere quam steterit.

[161]) Ebendas. S. 282.

[162]) Ebendas. S. 283.

[163]) III, 10, S. 284: de aliis elegantiis hoc loco est disputandum, quibus civitates et oppida publice et privatim illustrantur etc.

land verhindern.[164]) Es ist dabei für Straßen-, Brücken-, Festungs- und Mauernbau oder Reparation zu sorgen.[165]) Ebenso sind die Städte mit elegant gebauten öffentlichen und Privatgebäuden, die Umgegend mit anmutig angelegten Villen zu verschönern, und zwar nicht zur Verweichlichung, sondern um Körper und Geist durch die der Arbeit folgende Erholung zu erfrischen und zur neuen Arbeit anzuregen.[166]) Die dazu nötigen Mittel glaubt Mariana folgendermaßen verschaffen zu können: 1. wenn man die überflüssigen Ausgaben beschränken würde, so könnte man die Ersparnis auf solche Zwecke verwenden.[167]) 2. ginge der Regent mit seinem guten Beispiel voran, so würde er Nachahmer finden.[168]) 3. es wäre zweckmäßig, wenn man die irgend ein obrigkeitliches (Militär-, Zivil-, Kirchen-)Amt Antretenden verpflichten würde, einen Teil ihrer Einkünfte zu solchen öffentlichen Bedürfnissen zu verwenden, welche Maßregel mit dem Vorteil verbunden sei, daß infolge dieser Bedingung auch die Amtserschleichung die Flügel hängen lasse.[169]) 4. es wäre endlich ratsam, die dazu günstige Gelegenheit und insbesondere die Teuerungsnot zu benutzen, um die Armen für einen kleinen Tagelohn mit solchen Arbeiten zu beschäftigen.[170])

---

[164]) Ebendas. S. 284: Ac praesertim varii artifices magno, si opus erit, evocandi .... quod commodius arbitror, quam res ipsas confectas aliunde afferri, tum ad earum majorem copiam, tum praesertim, ne ejusmodi artificiis aurum et argentum .... derivetur alio, magno nostro incommodo.

[165]) Ebendas. S. 284 f.

[166]) Ebendas. S. 285.

[167]) Ebendas. S. 286.

[168]) Ebendas.

[169]) Ebendas.: Si quis honores militares suscipient, ecclesiarum praefecturam, aut omnino alios magistratus, iis necessitas imponatur, venia Pontificum si opus erit, redituum partem et proventuum in ornamenta publica insumendi. ... Sic fiet, ut virorum praestantium tota provincia innumera monumenta extent, honorum ambitus minor sit, multorum cupiditate restricta eo onere imposito.

[170]) Ebendas. S. 286 f.

XVI.

Liber secundus yconomicorum Aristotilis.[1]

Von

Dr. **R. Bloch.** (Straßburg i. Els.)

I.

Abkürzungen.

Ar. = Aristoteles.
Ar. ps. = Valentini Rose Aristoteles pseudepigraphus.
NE = die Nikomachische Ethik des Ar.
P = die Politik „ „
R = die Rhetorik „ „
Bock = F. Bock, Aristoteles Theophrastus Seneca de matrimonio, Leipziger Studien zur classischen Philologie, 1899 XIX 1—72.
Egger = E. Egger, les Economiques d'Aristote et de Théophraste, annales de la faculté des lettres de Bordeaux, 1879 I 364—80.
Hauréau = Hauréau, sur quelques traductions de l'Economique d'Aristote, annales de la faculté des lettres de Bordeaux, 1880 II 397—410.
Praechter = K. Praechter, Hierokles der Stoiker, 1901.
Zeller = Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (II 2[3] = Zweiter Teil, zweite Abteilung, dritte Auflage, 1879; III 1[3] = Dritter Teil, erste Abteilung, dritte Auflage, 1880).

Unseren Traktat zitiere ich nach der Ausgabe von F. Susemihl, Aristotelis quae feruntur oeconomica, 1887, S. 40—63, und zwar nach der jeweils auf der linken Seite abgedruckten Übersetzung von Durand d'Auvergne.
Praef. = Vorrede dieser Ausgabe.

---

[1]) Vorliegende Arbeit schließt inhaltlich an eine im vorigen Jahre erschienene Untersuchung De Pseudo-Luciani Amoribus an; vgl. Dissert. Argent. philol. sel. XII, Heft 3, bes. Cap. II.

§ 1.

Überlieferung und Literatur des Traktates;

Material für unsere Untersuchung.

Unsere Kenntnis des II. (III.) Buches der sogenannten Aristotelischen Ökonomik beruht bis jetzt lediglich auf den lateinischen Übersetzungen des Mittelalters; die hebräischen, die alle, wie es scheint, auf einen sonst unbekannten Abraham ibn Tibbon zurückgehen,[2] und die arabischen[3] Übersetzungen sind m. W. noch nicht herausgegeben. Ob bezüglich der Abhängigkeit die Ansicht Steinschneiders begründet ist, kann erst genauer untersucht werden, wenn die Texte vorliegen, und eine solche Editio würde m. E. sowohl für die Einordnung der Schrift in das Korpus der [Aristotelischen] Ökonomik als auch für die Gestaltung des an manchen Stellen noch zweifelhaften Textes nützlich und förderlich sein. Hier haben wir es also einzig und allein mit den eingangs erwähnten lateinischen Übersetzungen zu tun. Und zwar kommen 3 Klassen solcher Translationes in Betracht. Die dem Alter nach 1. oder 2. Klasse (Praef. XVIII 44) wird vertreten durch die mit Hilfe zweier griechischer Bischöfe im August 1295 von Durand d'Auvergne[4]) angefertigte Übersetzung; hierin nimmt unser Traktat die Stelle des Liber secundus yconomicorum Aristotilis ein, vorangeht die allgemein als 1. Buch der Ökonomik be-

---

[2]) Egger 365; Hauréau 398. Nach Steinschneider, hebr. Übers. d. Mittel., § 118, S. 228 liegt die gleich zu erwähnende lateinische Übersetzung von Durand zugrunde.

[3]) Steinschneider, arab. Übers. aus d. Griech., § 38, 1 S. 74.

[4]) Dieser ist nicht mit Durand von St. Pourçain identisch, wie noch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandr., I 160₀ angibt, da letzerer ‚erst 1313 Lehrer in Paris' wurde (Überweg-Heinze, Gesch. d. Phil., II⁹ 341); schon Hauréau, Hist. lit. de la France, XXV 59 hat darauf hingewiesen; auch er war allerdings aus der Auvergne (vgl. Metzer u. Weltes Kirchenlexikon (ed. Kaulen) IV 43; Denifle-Chatelain, Chartell. Univers. Paris. II 218 n. 11; Denifle, Arch. f. Liter.- u. Kirchengesch. d. Mittel. II 214). Auch der bei Denifle-Chatelain a. a. O. II 669b erwähnte D. de Auvernia kommt nicht in Betracht.

zeichnete Schrift. Diese Übersetzung ist in zahlreichen Handschriften überliefert. Hinzukommen als (dem Alter nach) 2. oder 1. Klasse Lesarten und Bemerkungen, die Überreste einer selbständigen Übersetzung darstellen (praef. XVIII f., Ar. ps. 645f). Nach Hauréau 402f. handelt es sich um Verbesserungen eines Griechen (404) à qui certaines phrases n'avaient pas semblé fidèles. Susemihl hat den Aufsatz von Hauréau nicht in extenso gekannt; mir lag er vor, und ich kann die Ansicht von Susemihl, bezw. Rose nur gutheißen und mir zu eigen machen. Wenn wir von der im Exkurs zu behandelnden Stelle absehen, handelt es sich im Grunde darum, ob man die den Lesarten beigefügte Erklärung 'hic habetur alia translatio' so fassen darf wie Hauréau, der offenbar a me (mihi) ergänzt, oder ob man alia mit alius codicis gleichsetzen muß; das letztere halte ich für notwendig. Außerdem bedeuten die Bemerkungen Ferdinands von Spanien vor und nach seinem Kommentare (Hauréau 403: Quot sunt libri partiales in Yconomica Aristotelis nobis translata ad praesens? — In Ycon. Arist. n. tr. ad pr. sunt duo libri partiales) keineswegs, daß damals, also nach Haur. nach 1295 und vor 1302, nur eine Übersetzung, nämlich die Durands, vorhanden war, sondern daß andere Bücher nicht übersetzt waren. Die 3. Klasse schließlich wird von der Übersetzung (Γ genannt von Susem; praef. XXIX) der 3 ökonomischen Bücher des Aristotelischen Korpus gebildet. Man darf nun nicht fragen, ob dies Γ auf den griechischen Text zurückgeht oder nicht. Hauréau 404f. hat auf die gute und reine Übersetzung des 1. Buches, Susemihl (praef. XVIII f) auf die sehr freie Wiedergabe des οἰκονομικός β' hingewiesen; doch wird hierdurch nichts gewonnen, da ja jedes der Bücher seine besondere Überlieferungsgeschichte haben kann. Andererseits ist unzweifelhaft, daß der Verfasser von Γ in unserem Traktat gelegentlich ziemlich frei verfuhr; wir werden selbst einige Fälle kennen lernen (Anmerk. 46, 53, 82). Ob daher unsere 3. Klasse einzig und allein aus den beiden anderen Übersetzungen kontaminiert ist, oder ob eine griechische Vorlage mit zugrunde liegt — so muß man wohl die Frage stellen —, wage ich nicht zu entscheiden.

Soweit die Frage nach der Überlieferung des Büchleins; lernen wir nunmehr die Literatur kurz kennen.

Rose [5]) glaubt, daß unsere Schrift mit den im Index der Aristotelischen Schriften (Hesych. 166) genannten νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς identisch ist, und vergleicht bezüglich des Inhaltes die unter dem Namen der Periktione überlieferte neupythagoreische Schrift περὶ γυναικὸς ἁρμονίας (Stob. fl. 85, 17 Mein.). Dem ersten Vorschlage haben Zeller II 2^3 104_0 und Susemihl [6]) zugestimmt. Ersterer hält es auch für möglich, daß der ebenfalls in den Katalogen (Hes. 165) überlieferte Titel περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός nur einen anderen „Titel der gleichen Schrift“ darstelle; letzterer sucht den Verfasser unter den Schülern des Straton oder schon unter denen des Theophrast. Egger 368f. ist der Meinung, daß das 1. Buch der Ökonomik, welches Philodem als Theophrasteisch gilt und sicher altperipatetisch ist, [7]) zusammen mit unserer Schrift als echte Ökonomik des Stagiriten zu betrachten sei. [8]) Barthélemy Saint-Hilaire (Séances . . . . 392f.) denkt an Theophrast. Bock 17f. spricht sich dahin aus, daß die drei als Ökonomik überlieferten Bücher nur dasselbe Band der Überlieferung verbinde; die Verfasser seien Schüler des Ar., die bei dem Fehlen eines ökonomischen Werkes unter den Aristotelischen Schriften ein solches verfaßten, ebenso wie sie in die Metaphysik Abhandlungen über einzelnen Fragen einfügten. Bock hält ferner dafür, daß unser liber secundus ursprünglich die ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα betitelte 2. σχέσις eines Werkes bildete, das wir nach Rose (Arist. qui fer. l. frg. 182 S. 138f.) als das oben genannte Buch περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς κ. γ. zu bezeichnen gewohnt sind, das B. selbst mit dem in den Kata-

[5]) De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio, 60 f., Ar. ps. 644 f.

[6]) Praef. XXI; Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 159 $_{831}$. — Gercke, bei Pauly-Wissowa II 1053,56 f., ist zweifelhaft.

[7]) Praef. VII f., Jensen, Philodemi oeconom., praef. XXX $_1$, hält den Verfasser für einen Theophrasteer.

[8]) Vgl. Séances et trav. de l'Acad. d. Sciences mor. et pol. N. S. XIII 1880, 388 f.: 390: „La méthode d'exposition y est à peu près la même dans les deux parties; la doctrine s'y montre à peu près semblable à celle de la Politique et de la Morale à Nicomaque.“

logen (Diag. Laert. 23, Hes. 17) überlieferten οἰκονομικόν α', bezw. οἰκονομίας α' gleichsetzt. Dies sucht B. des näheren zu begründen. Eingehen möchte ich nicht darauf, da ich nicht die Möglichkeit einer befriedigenden Lösung dieser Frage erblicke, nur bemerken, daß unser Traktat mit dem 1. Buche (vgl. c. 3—4.) jedenfalls inhaltlich verwandt ist, während der οἰκον. β' so gut wie ganz ausscheidet. Praechter (127, 131f.) sagt folgendes (132): „Es gilt nur zu konstatieren, daß in dem Schriftstück nirgends eine entschiedene Spur peripatetischer Lehrbestimmungen zutage tritt oder das Bestreben sichtbar wird, den Stoff nach Gesichtspunkten des Aristotelischen Systems zu gestalten, vielmehr überall der Gegenstand in der im ganzen philosophisch indifferenten Weise behandelt ist, wie wir sie aus der späteren stoischen Diatribe kennen, mit der der Traktat auch im einzelnen eine Reihe von Gedanken teilt. War der Verfasser Peripatetiker, so zeigt er sich jedenfalls durchaus von jener Diatribe abhängig und hat in ihrem Geiste gearbeitet." Ob dies Urteil, das an Klarheit und Bestimmtheit sicher nichts zu wünschen übrig läßt, begründet ist, wird die Untersuchung lehren. Endlich lesen wir bei Überweg-Heinze, Gesch. d. Phil., I[9] 236, daß die vorliegende Schrift „jedenfalls sehr späten Ursprungs" sei. Worauf sich diese Ansicht stützt, und was unter ‚sehr spät' zu verstehen ist, wird nicht mitgeteilt.[9])

Da der Traktat, wenn auch erst aus dem Jahre 1295, unter dem Namen des Ar. überliefert ist, wird es am methodischsten sein, zu untersuchen, ob sich in der Tat nichts spezifisch Aristotelisches nachweisen läßt, zumal da schon Durand offenbar auch zu diesem Buche in einem Kommentare supra Iconomiam Aristotelis Stellen aus ‚der P. und den beiden Ethiken' (so Hauréau 400) zusammengetragen hat; wir werden außerdem besonders Theophrast

---

[9]) L. Schmidt, Ethik d. alten Gr., II 179 hält die Schrift für Aristotelisch, Christ, Gesch. d. gr. Lit.[4], 498 wie die beiden anderen Bücher der Ökonomik für unecht: „die echte Lehre des Ar. über das Hauswesen enthält das erste Buch der P." — Nicht benutzen konnte ich die bei Schwab, Bibliogr. d'Aristote, 2929 S. 283, angeführte Schrift von H. Scotti, Sul vero autore dei cose economiche d' Arist., Napoli, 1841.

heranziehen.[10]) Andererseits werden wir die stoische Lehre nicht außer acht lassen, da Praechter mit Recht unsere Aufmerksamkeit auf dieselbe hingelenkt hat.

Folgendes Material steht uns zur Verfügung bezüglich der Lehre über Ehe und Familie

a) bei Ar. Die aus P und NE geschöpften Stellen haben Zeller II 2³ 687f. und Piat, Aristote, 336f. verarbeitet. Einiges bietet Oncken, die Staatslehre des Ar., I 176f., 261f. Bock 20f. hat die Aristotelische Schrift περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός wiederzugewinnen sich bemüht. Dieser Versuch muß als im großen und ganzen gescheitert bezeichnet werden; hatte doch schon Wendland in seinen ‚quaestiones Musonianae' das stoische Element bei dem in der Bockschen Untersuchung besonders in Betracht kommenden Clemens Alex. gebührend hervorgehoben.[11]) Hinzu kommt vor allem der durch den Fund der ἠθικὴ στοιχείωσις Ἱεροκλέους glänzend bestätigte Nachweis Praechters, daß Hierokles, den Bock verwertet, ein Stoiker ist.

Aber auf der anderen Seite werden wir, um

b) zu der Stoa überzugehen, nur die sicher stoische Lehre

---

[10]) Dieser widerriet dem Weisen das Heiraten. Darauf hat gegenüber Bock 41f mit Recht Praechter 129 hingewiesen. Jedoch hat das Rhetorische der Schrift Bock treffend hervorgehoben und sich der Ansicht von Immisch angeschlossen, wonach es sich um eine der von Diog. Laert. V 4 bezeugten θέσεις handle. Es liegt uns also eine θέσις συνεζευγμένη vor, wie wir sie aus der späteren Zeit von Theon (Rhet. Gr. ed. Spengel II 128, 4 f.) kennen. Nicht ohne Grund hat auch Bock 41 Zweifel darüber geäußert, daß das Urteil in dieser θέσις identisch sei mit Theophrasts Ansicht über diese Frage überhaupt (vgl. Zeller II 2³ 854). Lehrhaft ist der Vergleich folgender Stellen:

Bock S. 63, 3 f.	Theophr. frg. 152 S. 450 f. Wim.
Assidere autem aegrotanti magis possunt amici et vernulae beneficiis obligati quam illa (scl. uxor), quae nobis imputet lacrimas suas eqs.	καὶ μὴν καὶ γυναικὸς . . . ἐπιμελητέον καλῶς καὶ φιλανθρώπως . . . ἡ δ' ἐν ταῖς νόσοις καὶ ταῖς καθ' ἡμέραν οἰκονομίαις ἀποδώσει τὴν εὐεργεσίαν.

[11]) Vgl. auch die Anmerkungen in der Musonius-Ausgabe von Hense (1905) und J. Gabrielsson, Über die Quellen des Clem. Alex., I (1906) 11. — Auf die Praechtersche Kritik (122 f.) der Bockschen Hypothese möchte ich nicht weiter eingehen. — Der Aufsatz von Danysz, Die Erziehungslehre des Ar., Eos X, 1, 42—56 (Biblioth. philol. class. XXXI 1904, 245) war mir unzugänglich.

heranziehen, nicht auch, wie dies Praechter tut, bei der Beweisführung die Abhandlungen benutzen dürfen, welche mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit der stoischen Diatribe zugeschrieben werden können; ebenso mußten, was Ar. betrifft, die Magna Moralia unberücksichtigt gelassen werden. Gerade bei vorliegender Untersuchung werden wir dies Verfahren einschlagen müssen, wo wir durch die Praechtersche Darlegung von vornherein zugunsten der Stoa beeinflußt sind. — Die Stellen selbst hat schon A. Bonhöffer, Ethik des Stoik. Epiktet, 96 f. ziemlich vollständig behandelt.[12]) Im allgemeinen werden wir vornehmlich Antipater sowie Musonius und Hierokles heranziehen.

Wir werden also erstens den ursprünglichen Teil — die eben gewählte Bezeichnung wird als berechtigt nachzuweisen sein —, der die Pflichten der Gattin und des Gatten behandelt, zweitens den angefügten Abschnitt untersuchen. Schließlich sei es mir verstattet vorauszuschicken, daß ich, je nachdem die Rücksicht auf Beweisführung und Inhalt es angemessen erscheinen läßt, die Stellen im Originaltext oder in deutscher, etwas freier Übersetzung zitieren werde. Natürlich wird es sich nicht vermeiden lassen, auch andere Teile des Aristotelischen und stoischen Systems zu berühren; dabei braucht, wo es sich um den Gegensatz zur Stoa handelt, auf die etwaige Unechtheit der einen oder anderen Stelle aus der R kein Gewicht gelegt zu werden.

§ 2.

a) Untersuchung des ursprünglichen Teiles.

α) Die Pflichten der Gattin.

1. Bonam mulierem eorum quae sunt intus dominari oportet curam habentem omnium secundum scriptas leges non permittentem ingredi nullum, si non vir perceperit, timentem praecipue verba forensium mulierum ad corruptionem animae. et quae intus sibi contingunt ut sola sciat, et si quid sinistri ab ingredientibus fiat, vir habet causam.

---

[12]) Vgl. auch P. Barth, Die Stoa, 1903, 123.

Von Ar. haben wir zu vergleichen P III 4, 1277 b 24f.: „denn auch der Mann hat eine andere Aufgabe als die Frau, jener muß ‚wirken und streben', diese ‚waltet' als ‚Hausfrau und herrschet weise'" und NE VIII 12, 1160 b 34f.: „Was aber der Frau obliegt, das überläßt ihr der Mann zur Besorgung". Aber auch die Stoa hat dies übernommen, wenn Antipater (Stoic. vet. frg. ed. Arnim III 63 S. 257,1f.) folgendes ausführt: „Je weniger der Mann sich mit dem Haushalt befassen kann, destomehr ist für ihn Grund vorhanden, sich eine Frau zu nehmen, die ihm dies Geschäft besorge.' Indes haben die späteren Stoiker die Forderung aufgestellt (vgl. Hense zu Muson. III S. 8f.), ‚auch die Frau müsse gebildet sein', und wenn auch unter Bildung (φιλοσοφία) in diesem Falle die Fähigkeit einem Haushalte vorzustehen (οἰκονομία) verstanden wird,[13]) so sagt doch Hierokles S. 62, 27f. Arnim ausdrücklich, daß sich Mann und Frau in ihrem Wirkungskreise gegenseitig unterstützen könnten, was von Ar. und unserer Stelle abweicht. Jedenfalls werden wir hierdurch in die frühere Zeit geführt. — Zu den Worten timentem praecipue sqs. hat Praechter 133 (Bock 38) eine Menge Parallelen angeführt. Stoisch ist vielleicht Clem. Alex. paed. III 28 (I 252, 26f. St.): Περιφέρονται δὲ αὗται ἀνὰ τὰ ἱερὰ ἐκθυόμεναι καὶ μαντευόμεναι, ἀγύρταις καὶ μητραγύρταις καὶ γραίαις βωμολόχοις οἰκοφθορούσαις ὁσήμεραι συμπομπεύουσαι καὶ τοὺς παρὰ ταῖς κύλιξι ψιθυρισμοὺς γραϊκοὺς ἀνεχόμεναι, φίλτρα ἄττα κτλ. — ich sage vielleicht; denn bekannt ist, wie sehr mit Ausnahme des Panätius (Zeller III 1³ 336f.) die gesamte Stoa an der Mantik festhielt. Ar. dagegen weist im Anschluß an das Krösusorakel auf das ἀμφίβολον der μάντεις hin (R III 5, 1407 a 36f.) und rechnet diese unter die ἀλαζευόμενοι (NE IV 13, 1127 b 17f.); auch führt er das unehrenhafte Amt des μητραγύρτης an einem Beispiel (R III 2, 1405 a 17 f.) vor, und was schließlich die βωμολόχοι betrifft,[14]) so hat ihnen im Zu-

---

[13]) Allerdings wohl nicht im Sinne des Theophrast (Stob. ecl. II S. 207, 10 f. H): „Für die Frauen ist eine elementare Bildung durchaus vonnöten, soweit sie nämlich im Hinblick auf die οἰκονομία nützlich ist: eine tiefere Bildung jedoch macht sie ἀργοτέρας τε πρὸς τἆλλα καὶ λάλους καὶ περιέργους.

[14]) In der Clemensstelle ist das Wort in eigentlicher und übertragener Bedeutung zu fassen; die letztere geht aus den ψιθ. γραϊκ. hervor (hierzu vgl. schon Plat. Theaet. 176 b).

sammenhange mit den εὐτράπελοι und ἄγριοι der Philosoph ein ganzes Kapitel gewidmet (NE IV 14, 1127b 33f.). Unsere Stelle ist also für Ar. durchaus möglich, in diesem Zusammenhange mag sie auch auf die Diatribe passen (vgl. Pseudo-Luc. amor. 42; Dissert. Argent. XII 320).

2. *dominam existentem expensarum et sumptuum ad festivitates quas quidem vir permiserit, expensis et vestinento ac apparatu minori utentem quam etiam leges civitatis praecipiunt, considerantem quoniam nec quaestus vestimentorum differens forma nec auri multitudo tanta est ad mulieris virtutem, quanta modestia in quolibet opere et desiderium honestae atque compositae vitae.*

Was den Luxus betrifft, so haben wir folgende Ausführungen aus der NE IV 9, 1125a 27f. zu berücksichtigen: Οἱ δὲ χαῦνοι ἠλίθιοι καὶ ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες καὶ ταῦτ' ἐπιφανῶς· ὡς γὰρ ἄξιοι ὄντες τοῖς ἐντίμοις ἐπιχειροῦσιν, εἶτα ἐξελέγχονται καὶ ἐσθῆτι κοσμοῦνται καὶ σχήματι καὶ τοῖς τοιούτοις; auch an unserer Stelle handelt es sich um einen Selbstbetrug, dem die Frau sich hingibt, welche auf das Äußere alles Gewicht legt. Die richtige δαπάνη ist eine ganz andere (NE IV 4, 1122a 18f.); sie wird der Mann schon bestimmen. Aus Musonius περὶ σκέπης (XIX S. 105f. Hense) die entsprechenden Gedanken anzuführen, ist überflüssig. — Auch von der δωφροσύνη der Frau redet Ar. in der P III 4, 1277b 21; ähnlich sagt Seneka (Bock 37; 69, 3f.): In hac (scl. pudicitia) muliebrium virtutum principatus est . . . . mulierum propria virtus pudicitia. Diese beiden Stellen möchte ich auch mit dem, was in unserem Traktate folgt, vergleichen.

3. *etenim quilibet talis ornatus et elatio animi est et multo certius ad senectutem iustas laudes sibi filiisque tribuendo. talium quidem igitur ipsa se inanimet mulier composite dominari (indecens enim viro videtur scire quae intus fiunt).*

Ar. a. a. O.: δόξαι γὰρ ἂν εἶναι δειλὸς ἀνήρ, εἰ οὕτως ἀνδρεῖος εἴη ὥσπερ γυνὴ ἀνδρεία, καὶ γυνὴ λάλος, εἰ οὕτως κοσμία εἴη ὥσπερ ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός, ἐπεὶ καὶ οἰκονομία κτλ. (vgl. 1. S. 340, die erste Stelle). Seneka a. a. O.: bene de liberis quibus nec de matre erubescendum nec de patre dubitandum est. Andrerseits über die Kindesliebe s. Ar. NE IX 2, 1165a 24f.: καὶ τιμὴν δὲ γονεῦσι καθάπερ θεοῖς, οὐ

πᾶσαν δέ· οὐδὲ γὰρ τὴν αὐτὴν πατρὶ καὶ μητρί. Den Topos über das Alter werden wir später erörtern (*13*).

4. in ceteris autem omnibus viro parere intendat nec quicquam civilium audiens nec aliquid de hiis quae ad nuptias spectare videntur velit peragere. sed cum tempus exigit proprios filios filiasve foras tradere aut recipere, tunc autem pareat quoque viro in omnibus et simul deliberet et oboediat, si ille praeceperit, arbitrans non ita viro esse turpe eorum quae domi sunt quicquam peragere sicut mulieri quae foris sunt requisere.

Der unbedingte Gehorsam in den Dingen, die sich außerhalb des Hauses abspielen, wird in den stoischen Traktaten nicht hervorgehoben. Wie mir scheint, hat der Verfasser die scharfe Aristotelische Kritik der spartanischen Zustände im Auge gehabt (P II 9, 1269b 12f.): „denn wenn man den Frauen die Zügel schießen läßt, so ist dies gleich schädlich für den Zweck, den die Verfassung an und für sich zu erfüllen hat, wie für das Blühen und Gedeihen des Staates. Wie nämlich Mann und Frau jeder einen Teil in einem Hause darstellen,[15]) so ist offenbar der Staat ähnlich in zwei Hälften geteilt; wo es daher mit den Frauen nicht gut steht, usw.;“ 22f.: „denn die Spartanerinnen leben ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς κτλ“; 31f.: „daher waren in Sparta die Weiber Herren; sie herrschten, da die angeblichen Herrscher ihre Befehle auszuführen hatten.“ Zu diesem Tenor paßt auch die Vorschrift Theophrasts (frg. 158 S. 451 Wim): „Die Frau soll nicht ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἀλλ' ἐν τοῖς οἰκονομικοῖς ihre Tüchtigkeit an den Tag legen.“ Auch vergleiche man die Auseinandersetzung in der P I 12, 1259b 1f., in der auf die naturbedingte ἡγεμονία des Mannes über das Weib hingewiesen wird. — Auch daß hier der Gattin zur Pflicht gemacht wird, sich nicht um die Versorgung der Kinder zu kümmern, paßt zu der Aristotelischen Lehre, ‚nach der fast nur vom Verhältnis des Vaters zum Sohn‘ gesprochen wird (Zeller II 2³ 689). Ebenso wie an unserer Stelle von der Herrschaft des Mannes die Rede ist, spricht Ar. (P III 6, 1278b 37f.) von der τέκνων ἀρχὴ καὶ γυναικὸς καὶ τῆς

[15]) Ὥσπερ γὰρ οἰκίας μέρος ἀνὴρ καὶ γυνή. Oncken, Staatsl. des Ar., I. 261 ₁ hat ‚ἀνὴρ καί „als ein Glossem ausgeschieden“, das sich schon durch den Singular als solches erweise; jedoch ergänzt jeder leicht ἕτερον oder ἑκάτερος.

οἰκίας πάσης ἣν δὴ καλοῦμεν οἰκονομικήν. Allerdings wird sich zeigen, daß wie bei Ar., so auch in unserem Traktate eine solche prinzipielle Scheidung nicht besteht.

5. *sed arbitrari decet vere compositam mulierem viri mores vitae suae legem imponi a deo sibi impositos cum nuptiis et fortuna coniunctos quos quidem si patienter et humiliter ferat, facile reget domum, si vero non, difficilius.*

Ar. sagt a. a. O. 391. „ἤτοι τῶν ἀρχομένων χάριν ἐστὶν ἢ κοινοῦ τινος ἀμφοῖν, καθ' αὑτὸ μὲν τῶν ἀρχομένων ..... κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κἂν αὐτῶν εἶεν (scl. τέχναι, wie οἰκονομική, ἰατρική usw.) ...... ὁ μὲν οὖν παιδοτρίβης ..... σκοπεῖ τὸ τῶν ἀρχομένων ἀγαθόν κτλ. Auch in unserer Stelle liegt der Gedanke eingeschlossen, daß der Gatte stets nur das Beste der Gattin im Auge hat. Hier berühren sich, wie Ar. ausführt, Egoismus und Altruismus. — Was die mores a deo impositi angeht, so zieht Praechter 134 den stoischen Gedanken des βασιλεύς als νόμος ἔμψυχος heran; jedoch läßt sich eine Beziehung auf Ehe und Familie nicht nachweisen. Viel näher liegt eine Parallele aus der NE X 10, 1180b 3f: „Denn wie in den Staaten Sitten und Gebräuche herrschen, so in den Familien[16]) die väterlichen Reden und Gewohnheiten; καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας· προυπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει". „Gott" wird deshalb erwähnt, weil, wie wir bei der Behandlung der Pflichten des Gatten sehen werden und hier schon angedeutet wird, die Trauung vor den Göttern als Zeugen stattfand. Auch ist die Aristotelische Lehre vom νόμος = νοῦς = θεός (P III 16, 1287a 28f) und vielleicht auch ein Satz aus der Metaphysik (XI 9, 1074b 3f) zu berücksichtigen: τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. Wie dem auch sein mag, soviel ist sicher, daß wir einen dem Ar. verwandten Gedanken vorfinden[17]).

[16]) Vorher hieß es (a 26 f.): „In den meisten Staaten hat man darüber keine Bestimmungen getroffen, jeder lebt vielmehr, wie es ihm beliebt, nach Kyklopenart ‚über Weib und Kinder gebietend'".

[17]) Ein Gegenstück bietet Theophrast, wenn er sagt (Bock 63, 1 f.): „Die Gattin glaubt sich in ihrem Recht, wenn sie die Anordnungen ihres Mannes befolgt, nicht weil dieser es so will, sondern weil es ihr gefällt."

6. propter quae decet non solum cum contingit virum ad rerum esse prosperitatem et ad aliam gloriam unanimem esse ac iuxta velle servire, verum etiam in adversitatibus.

Für servire, das den eben erwähnten Begriffen patienter et humiliter entspricht, vergleiche man P I 13, 1260a 21f: „Das Weib besitzt nicht, wie Sokrates meinte, denselben Grad und dieselbe Art der Klugheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit; vielmehr zeigt sich die Tapferkeit des Mannes im Herrschen, die des Weibes im Dienen (ὑπηρετεῖν).“ Ähnlich drückt sich Musonius (III S. 11, 22f H) aus: „Das Weib muß seinem Manne mit der Hände Arbeit dienen (ὑπ.) und, was einige für knechtisch ansehen, furchtlos und ohne Bedenken verrichten.“ Der hier ausgeführte Gedanke περὶ φιλίας ist vor allem sprichwörtlich.[18]) Auch Musonius können wir heranziehen (XIV S. 74, 1f): „Welcher Gefährte ist so anhänglich wie die Gattin!“ Doch hat schon Ar. im 9. Buche der NE diesen Topos ausführlich behandelt; denn die Beziehung auf die Ehe ist durch die bekannte Definition im 14. Kapitel (1162a 16f) gegeben.

7. si quid autem in rebus deerit vel ad corporis aegritudinem aut ad ignorantiam animae esse manifestam, dicat quoque semper optima et in decentibus obsequatur, praeterquam turpe quidem agere aut sibi non dignum, vel memorem esse si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit, de nihilo conqueratur quasi illo hoc peragente, sed haec omnia aegritudinis ac ignorantiae ponere et accidentium peccatorum.

Was wir da lesen, scheint zunächst mit der Aristotelischen Lehre unvereinbar und stoisch zu sein. Klingt das nicht an προπηλακιζόμενον ἀνέχεσθαι an, welches Ar. (NE IV 11, 1126a 7f) als ἀνδραποδῶδες bezeichnet, um so mehr, als „je näher wir einem Menschen stehen, um so größer ein etwaiges Unrecht gegen ihn ist“ (NE VIII 11. 1160a 3f)? Musonius dagegen preist „die gebildete Frau, die (III S. 11, 5f) eher Unrecht leidet als tut, (13f) weder aus Todesfurcht noch aus Angst vor Mühseligkeiten etwas Schändliches erträgt oder sich aus Scheu vor äußeren Gütern de-

[18]) A. Otto, Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten der Römer, 93 f. S. 21 f., auch z. B. Eudem führt diese δόξα an (Eth. VII 1, 1235b 8 f.).

mütig vor jemand bückt". Doch der Unterschied zwischen dieser und unserer Stelle liegt auf der Hand. Bei uns handelt es sich um ein *tout comprendre, c'est tout pardonner*, dort um einen den ethischen Grundsätzen entspringenden Glauben. Betrachten wir zunächst den Begriff des ἀδίκημα bei Ar. NE V 12, 1136b 15f: „Ein Unrecht, das aus Unwissenheit geschieht, ist nur ein Unrecht ‚als ob', der Betreffende tut etwas Unrechtes, kein Unrecht." Über den Zorn wird folgendes ausgeführt (R II 2, 1378b 34f): „Ganz besonders die Höherstehenden verlangen von den Untergebenen (ἀρχόμενοι, denen die Frau entspricht), nicht verletzt zu werden; denn sonst würden sie noch später ihren Groll fühlen lassen. Diejenigen aber, die aus irgendeinem Grunde betrübt sind, zürnen jedem, er mag tun, was er will." So sind wir denn schon ziemlich nahe an unsere Stelle herangekommen. Doch Praechter 134 hat aus dem, wie oben gesagt, schon von Rose verglichenen Büchlein περὶ γυναικὸς ἁρμονίας folgende Parallele sehr passend herangezogen (Stob. fl. 85, 19, III 146,22f. Mein.): Φέρειν δὲ χρὴ τοῦ ἀνδρὸς πάντα, κῆν ἀτυχέῃ, κῆν ἁμάρτῃ κατ' ἄγνοιαν ἢ νοῦσον ἢ μέθην ἢ ἄλλῃσιν γυναιξὶ ξυγγένηται. Daß hier mehr gesagt wird, tut nichts zur Stelle als solcher und soweit dieselbe hier in Betracht kommt. Sicher scheint mir zu sein, daß sie in diesem Umfange wohl auf die Aristotelische Lehre zurückgehen, unmöglich aber stoisch sein kann. Die Stoa hat die πάθη als ἄλογα für verwerflich erklärt[19]), die Peripatetiker haben gewisse ἀνθρώπινα καὶ φυσικὰ πάθη anerkannt (Zeller III 1³ 225f.). Sehen wir uns diese Frage nochmals bei Ar. an (Zeller II 2³ 624, 658f.): Ὁ γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν ποιεῖν, ἀλλὰ διά τι τῶν εἰρημένων οὐκ εἰδὼς δέ, ἀλλ' ἀγνοῶν (NE III 2, 1110b 24f.); später sagt er (10, 1136a 5f.): Τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μέν ἐστι συγγνωμικά, τὰ δ' οὐ συγγνωμικά· ὅσα γὰρ μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι' ἄγνοιαν ἁμαρτάνουσι, συγγνωμικά, ὅσα δὲ μὴ δι' ἄγνοιαν ἀλλ' ἀγνοοῦντες διὰ πάθος δὲ μήτε φυσικὸν μήτ' ἀνθρώπινον, οὐ συγγνωμικά. Da unser Gedanke unter die erste Klasse fällt, haben wir es also in der Tat mit

[19]) Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 275 f.; über Panätius s. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa, 204f. Vgl. auch Gomperz, Lebensauffass. d. griech. Philos., 206 f.

Aristotelischer Lehre zu tun: für die Stoa ist eine συγγνώμη ausgeschlossen. Übrigens lassen schon die συμβεβηκότα ἁμαρτήματα (acc. pec.) auf Aristotelischen Ursprung schließen[20]).

Schließlich möchte ich noch auf die im 9., freilich, wie bekannt, unechten Buche der Tiergeschichte (1, 608b f.) niedergelegte Physiologie der Geschlechter aufmerksam machen (Zeller II 2³ 688₃); dort heißt es: „Das Weib sei unbesonnener als der Mann, habe weniger Mut, Hoffnung und sei mit seinem Lose unzufriedener, ferner sei es μνημονικώτερον." Jedermann sieht, daß μνημονικός und memor im vorliegenden Falle des Nachträgerische bedeuten. Nun gebraucht Ar., wie Dittmeyer[21]) bemerkt, dafür μνησίκακος; die eine der beiden von D. zitierten Stellen werden wir später (*20*) kennen lernen, die andere ist für unseren Fall ganz besonders geeignet, da gleich darauf der Begriff in ἀπομνημονεύειν ἄλλως τε καὶ κακά zerlegt wird (NE IV 8, 1125a 3f.). Gerade das steht auch im oeconomicus. Man darf daher nicht, wie ich selbst zuerst annahm, memorem (= μνήμονα εἶναι oder ἀπομνημονεύειν) und das absolut gesetzte μνημονικώτερον gleichsetzen, um daraus ein sprachliches Indizium gegen Ar. zu gewinnen.

8. quantum enim in hiis quis diligentius obsequetur, tanto maiorem gratiam habebit qui curatus extiterit, cum ab aegritudine fuerit liberatus. et si quid ei iubenti non bene habentium non paruerit mulier, multe magis sentiet a morbo curatus. propter quae decet timere huiusmodi, in aliis autem multo diligentius obsequi,

Dieser Gedanke gehört noch zum Vorhergehenden und wird

[20]) Wie es mit der ganzen von Praechter verglichenen Stelle sich verhält, wage ich nicht zu entscheiden, da ich über das ἄλληισι . . . . nichts Näheres weiß, und über die μέθη Ar. Ansicht zweifelhaft zu sein scheint. In der P II 12, 1274b 19 f. wird über das Gesetz des Pittakus, nach dem die, welche bei ihrer Übeltat betrunken waren, doppelt so schwer bestraft werden sollen, folgendermaßen geurteilt: οὐ πρὸς τὴν συγγνώμην ἀπέβλεψεν, ὅτι δεῖ μεθύουσιν ἔχειν μᾶλλον, ἀλλὰ πρὸς τὸ συμφέρειν (vgl. auch R II 25, 1402b 8 f.). Dagegen wird in der NE III 7, 1113b 30f. dies Verfahren gerechtfertigt, da jene ihren Zustand und somit auch dessen Folgen zu vermeiden in der Lage waren. — Wie ich später sah, hat schon Newman (zu P II 12, 1274b 21, II S. 381) diese Verschiedenheit der Auffassung erkannt. — Die Frage ist strafrechtlich, wie bekannt, auch gegenwärtig noch von Interesse.

[21]) Blätter f. d. Bayer. Gymnasialschulw. XXIII 1887, 153.

durch das Zitat aus der R genügend beleuchtet; nur deshalb habe ich ihn getrennt, weil aus ihm der Gegensatz zur Stoa so deutlich hervortritt. Das sind nichts weniger als ethische Gründe, die hier vorgetragen werden, sondern vielmehr psychologisch-praktische Erwägungen. Was Musonius (IV S. 15, 4f. H.) über die Furchtlosigkeit, Tapferkeit und Verteidigungsfähigkeit des weiblichen Geschlechts darlegt, das läuft der Aristotelischen und unserer Darstellung stracks zuwider; dort wird die (psycho-)physische Gleichheit der Geschlechter zum Ausgangspunkt genommen, hier werden die natürlichen Grundlagen betont[22]).

9. quam si empta venisset ad domum, magno enim pretio empta fuit. societate namque vitae et procreatione liberorum, quibus nil maius nec sanctius fieret.

Was das τέλος der Ehe betrifft, so ist das hier genannte sowohl Aristotelisch als stoisch (Praechter 134, 82). NE VIII 14, 1162a 20f.: οἱ δ' ἄνθρωποι οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον. Muson. XIIIa S. 67 H.: βίου καὶ γενέσεως παίδων κοινωνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου; Hierokl. frg. 22 S. 55, 6f. Arn. οὐ γὰρ ἐπὶ παίδων γενέσει καὶ βίου κοινωνίαι ἄγονται αἱ γυναῖκες. — Wichtiger ist, was vorhergeht. Daß Frauen gekauft werden, sagt Plato, leg. VIII 841d[23]) in folgendem Zusammenhange: τὸ δὲ γυναικῶν εἴ τις συγγίγνοιτό τινι πλὴν ταῖς μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων ἐλθούσαις εἰς τὴν οἰκίαν ὠνηταῖς εἴτ' ἄλλωι ὁτωιοῦν τρόπωι κτηταῖς μὴ λανθάνων ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας πάσας κτλ. Doch allgemeiner berichtet Ar. (P II 8. 1268b 39f.): „Denn die alten Sitten waren zu einfach und barbarisch; eiserne Waffen trugen die Griechen, und ihre Frauen kauften sie sich einander ab.“ Vor allem aber möchte ich einige Bemerkungen Theophrasts ins Auge fassen (61, 16f.

[22]) Zu deren wichtigsten gehört, wie der Verfasser des eben erwähnten 9. Buches der Tiergeschichte ausführt, die Passivität des Weibes. — A. a. O. 608b 1: τὰ θήλεα προπετέστερα ἢ τὰ ἄρρενα und b 13: ὀκνηρότερον καὶ ὅλως ἀκινητότερον stehen nicht im Gegensatz zueinander, wie Dittmeyer a. a. O. 76 annimmt. Beide Male steht der Mangel an Aktivität im Vordergrunde; im ersten Falle äußert er sich in der leichten Reiz- und Beeinflußbarkeit, im zweiten in Furcht. Es fehlt die Selbstbestimmung und Überwindung der Eindrücke und Erregungen des Bewußtseins.

[23]) Vgl. Newman zu der zu zitierenden Ar.-Stelle.

Bock): „Außerdem kann man seine Frau nicht selbst aussuchen, sondern muß sie nehmen, wie sie ist. Ist sie zornig, ... so erfährt man das erst nach der Hochzeit. Ein Pferd, ... die geringsten Sklaven prüft man, bevor man sie sich anschafft; seine Frau bekommt man vorher nicht zu sehen, damit sie nicht mißfalle". Jedenfalls haben wir denselben Vergleich, der nur zu entgegengesetzten Zwecken verwendet ist: die Aristotelische Bemerkung hat vielleicht den sonst in Eheschriften nirgends vorkommenden Topos *über den Wert der Gattin im Vergleich zu einer Sklavin* angeregt[24]).

10. adhuc insuper si quidem cum felici viro vixisset, non quoque similiter fieret divulgata. et quidem non modicum est uti bene prosperitate et non humiliter, verum etiam in adversitatibus bene sufferre multo magis merito honoratur. nam in multis iniuriis et doloribus esse et nihil turpe peragere fortis animi est. orare quidem igitur decet in adversitatem virum non pervenire, si vero quicquam mali sibi contingat, arbitrari huic optimam laudem esse sobriae mulieris,

Der erste Teil ist schon von uns erörtert worden (7 S. 345); der zweite bringt das ethische Argument nach. Aber auch hier ist es nicht notwendig, nur Musonius (III S. 10, 15f. H) zu berücksichtigen, der ausführt: „Das Weib muß Herr werden über seinen Zorn, sich nicht vom Unglück niederbeugen lassen und jede Leidenschaft bemeistern können." Denn diese Darstellung, die nur die Anwendung des stoischen Weisenideals auf die φιλοσοφοῦσα γυνή darstellt, findet sich auch schon bei Ar., besonders im Kapitel über den μεγαλόψυχος (NE I 11, 1100b 18f., IV 7f. 1123a 34f.). „Dieser ist μέτριος und ἐμμελής im Glück und Unglück, in jenem nicht περιχαρής, in diesem nicht περίλυπος, niemals läßt er sich zum ἀδικεῖν hinreißen oder zu einer schimpflichen Handlung. Von niemand soll er abhängig sein, was knechtisch wäre, abgesehen vom Willen des Freundes." Auch möchte ich noch folgende, freilich

---

[24]) Übrigens begegnete mir kürzlich ein Spruch, der, soviel ich mich entsinnen kann, lautete: „Freien ist wie Pferdekauf, Freier, tu die Augen auf!" Bekannt ist ja auch der noch hier und da bestehende „Heiratsmarkt".

nicht sicher Aristotelische Sentenz hinzufügen, die zu dem zuletzt Gesagten durchaus stimmen würde (4. S. 608 Ar. ps.): „Geeignet ist der zur Freundschaft, der es über sich gewinnt, noch so viel Unrecht zu erleiden." — Bezüglich des Satzes adhuc — divulgata kann man etwa folgendes aus Ar. heranziehen. „An äußeren Gütern ist nur der blinde Zufall schuld, ob einer gerecht oder verständig ist, das hängt von der Persönlichkeit ab (P VII 1, 1323 b 27 f.)". Deshalb „wird der Gute Armut und all das andere Mißgeschick mit Anstand ertragen" (a. a. O. 13, 1332 a 19 f.); „Schicksalsschläge haben auf den Wert des Menschen keinen Einfluß (NE I 11, 1100 b 4 f.), wenn auch das Glück zum höchsten Gute notwendig ist." Daher (etwa entsprechend dem orare eqs, das nicht gut stoisch sein kann), κατ' εὐχὴν εὐχόμεθα τὴν τῆς πόλεως (οἶκος ist analogon zu πόλις) σύστασιν, ὧν ἡ τύχη κυρία κτλ. (P VIII 13, 1332 a 29 f.). Im übrigen ist, wie ich anfangs sagte, NE IX zu vergleichen. — Schließlich stimmt animi fortis, falls der Text den Begriff der ἀνδρεία bot[25]), zwar nicht mit der Aristotelischen Hauptdefinition der Tapferkeit (NE III 9, 1115 a 14 f.), jedoch mit der für das Weib passenden ἀνδρ. ὑπηρετική überein (vgl. 6. S. 344); allerdings ist diese Erklärung, die mit dem Ertragen zusammenhängt, Platonisch (vgl. Newman zu NE 1115 a 29) und stoisch (vgl. Dyroff, Ethik der alten Stoa, 71 f., 83 f.).

11. existimantem quoniam nec Alcestis tantam acquireret sibi gloriam nec Penelope tot et tantas laudes meruisset, si cum felicibus viris vixissent; nunc autem Admeti et Ulixis adversitates paraverunt eis memoriam immortalem. factae enim in malis fideles et iustae viris, a diis nec immerito sunt honoratae. prosperitatis quidem enim facile invenire participiantes, adversitates vero nolunt communicare non optimae mulierum.

Diese Beispiele der ehelichen Treue führen nach Praechter 136 „in die Sphäre der (kynisch-)stoischen Diatribe". Daß jedoch Ar. selbst auch mythologische παραδείγματα bei seinen Untersuchungen heranzieht, davon wird sich jeder überzeugen, der einige

---

[25]) Denn ἀνδρείου θυμοῦ ist nicht gerade wahrscheinlich: Γ bietet magni animi, was veilleicht auf μεγαλόψυχος führen würde.

Kapitel etwa der NE im Hinblick auf die Darstellungsweise durchliest. Ein prinzipieller Unterschied bei der Verwendung der Beispiele seitens des Ar. auf der einen und der Stoa auf der andern Seite besteht aber darin, daß bei ersterem und, fügen wir gleich hinzu, unserem Autor, das mythologische Element nur zur Beleuchtung der vorgebrachten Tatsachen oder zu Ermahnungen seine Verwendung findet[26]), während letzterer, wie wir später sehen werden, die Dichterinterpretation geradezu Hauptzweck wird; wo dies nicht der Fall ist, zeigt schon die Menge der Beispiele die stoische Herkunft an. Hier möge der Hinweis darauf genügen, daß, wenn bei Ar. obige Beispiele sich nicht finden, daraus keine Gegeninstanz für diesen sich ergeben kann.

Nun hat Praechter a. a. O. eine Stelle aus Musonius (XIV S. 74, 12 f. H) herangezogen; hiermit möchte ich eine andere aus Plato (conviv. 179 b f.) vergleichen, um so mehr, als beide Zitate in ihrer Tendenz miteinander übereinstimmen, während gerade hierin, wie sich aus einem späteren Satze unseres Traktates (*16.*) ergeben wird, die vorliegende Schrift abweicht. Muson. a. a. O.: „Um wieviel die Gattenliebe die der Eltern übertrifft, geht auch aus der Alkestisgeschichte hervor. Admet erhielt von den Göttern den Bescheid, daß er doppelt soviel Zeit leben würde, wenn jemand an seiner Stelle sich dem Tode preisgäbe. Die Eltern wollten das nicht, obwohl sie schon sehr alt waren[27]); dagegen erbot sich seine ganz junge Frau willig zu sterben". Plato a. a. O.: „Nicht allein der Mann, auch das Weib hat schon aus Liebe sein Leben preisgegeben. Alkestis hat allein den Mut gehabt, für ihren Gatten zu sterben; sie zeigte, daß Admets Eltern keine wirklichen Eltern waren."

Den Gedanken des unsterblichen Ruhmes, der schon in *10*

---

[26]) Abgesehen natürlich von der Poetik und ähnlichen Untersuchungen. Die „Homerischen Fragen" des Ar., die Egger 380 heranzieht, werden wir für den später angefügten Teil uns aufsparen; auch das Odysseus-Beispiel wird dort zur Sprache kommen.

[27]) Zu ergänzen ist: und es ihnen also auf ein wenig Leben mehr oder weniger nicht hätte ankommen dürfen.

hervortrat, halte ich weder für Aristotelisch noch für stoisch, sondern in diesem Zusammenhange für Platonisch (Plato a. a. O. 208 d f.): Ἐπεὶ οἴει σύ, ἔφη, Ἄλκηστιν ὑπὲρ Ἀδμήτου ἀποθανεῖν ἄν, . . . μὴ οἰομένους ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς περὶ ἑαυτῶν ἔσεσθαι ἣν νῦν ἡμεῖς ἔχομεν· πολλοῦ γε δεῖ, ἔφη, ἀλλ', οἶμαι ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν.

Den folgenden Satz, der für unser Thema wenig Interesse bietet, werden wir, um die Beweisführung nicht zu sehr zu unterbrechen, in einem Exkurs behandeln. Nur den Anfang möchte ich erwähnen:

propter quae omnia decet multo magis honorare virum;

Heranzuziehen ist vielleicht die Aristotelische Lehre, wonach der ἀρχόμενος den ἄρχων ehren soll (Zeller II 2^3 668).

11. mulierem quidem ergo in quodam tali typo legum et morum oportet se custodire.

Ein solcher Abschluß ist gerade der Aristotelischen Darstellungsweise eigentümlich; der Begriff τύπος ist ebenfalls passend, wenngleich schon Plato sich ähnlich ausdrückt. Auch die stoische Diatribe, wie z. B. Hierokles, liebt es, ihre Schlüsse zusammenzufassen; doch geschieht dies, oft wiederholt, innerhalb eines Abschnittes, nicht an dessen Ende.

XVII.

Sopra un passo illogico della Logica del Rosmini.

Del

Dott. **Giuseppe Cevolani,** Cento (Italia).

Chi, senza citare testualmente il passo e darne la dimostrazione, si limitasse ad *affermare* che un filosofo insigne, Antonio Rosmini, trattando ex professo del sillogismo e più precisamente delle sue figure:

1. diede come esempio di sillogismi degli sragionamenti,
2. dimostrò o di non sapere o di aver dimenticato che cosa sia la seconda e la terza figura del sillogismo,
3. scrisse, nel corso della discussione, non soltanto delle cose *false*, ma perfino delle *inconcepibili, assurde:*

chi — dico — questo affermasse, molto probabilmente non sarebbe creduto. Jaciamo pertanto le debite citazioni e, dove occorrerá, diamo le opportune prove.

Primo punto.

Nel No 616 della sua Logica il Rosmini dà come concludenti od efficaci — pur non riconoscendovi *forma di perfetto sillogismo*[1]) — i due seguenti raziocinii:

Chi è di Gesù Cristo crocifigge la propria carne;[2])
Ma chi mena vita mortificata crocifigge la propria carne:
Dunque chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo.

[1]) Cfr. No. 612, quarto capoverso.

[2]) Qui il Rosmini appone l' aggiunta: «e perciò *Chi crocifigge la propria carne, è di Gesú Cristo* (proposizione che rimane sott' intesa)», della quale non dobbiamo qui occuparci, e che, come si vedrà più avanti, è falsa.

Chi è di Gesù Cristo crocifigge la propria carne;[3]
Ma chi crocifigge la propria carne mena vita mortificata:[4]
Dunque chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo.

Ora, il primo è formato sullo schema: *Tutti gli A sono B; ma tutti i C sono B; dunque tutti i C sono A:* epperò è tanto legittimo quanto, ad esempio, i seguenti:

I triangoli sono figure geometriche; i quadrati sono figure geometriche; dunque i quadrati sono triangoli.

I cani sono animali; i gatti sono animali; dunque i gatti sono cani.

Ed il secondo è fatto secondo lo schema: *Tutti gli A sono B; ma tutti i B sono C: dunque tutti i C sono A;* quindi è cosi corretto come se alcuno, ad es., ragionasse in questo modo:

I fiorentini sono italiani; ma gli italiani sono europei; dunque gli europei sono fiorentini.

I quadrati sono parallelogrammi; ma i parallelogrammi sono figure geometriche; dunque le figure geometriche sono quadrati.

Naturalmente non è qui il caso di aggiungere commenti o spiegazioni.

Secondo punto.

Ognuno sa qual sia l' essenza della *seconda* figura del sillogismo. Si enuncia dapprima la legge generale che *Tutti gli A posseggono la nota B;* si afferma poscia che un dato ente, *C, non possiede tal nota;* e se ne conclude quindi che *esso C non appartiene alla classe degli A*, ossia *non è un A.* Esempio: *I triangoli hanno tre angoli; ma i quadrati non hanno tre angoli; dunque i quadrati non sono triangoli.*

Ed è parimenti a tutti nota la conseguente legge che: ***Nei sillogismi di seconda figura una delle premesse deve essere negativa.***

---

[3]) Segue l' aggiunta: «dunque *Chi crocifigge la propria carne è di Gesú Cristo* (prima proposizione sott' intesa)», circa la quale va ripetuta l' osservazione contenuta nella nota precedente.

[4]) Segue l' aggiunta: «dunque *Chi mena vita mortificata crocifigge la propria carne* (seconda proposizione sott' intesa)», per cui pure vale il già detto nella nota 2.

Orbene nel primo dei sillogismi riferiti — che il Rosmini dà come esempio di *seconda* figura — questa condizione non si avvera minimamente.[5])

Ancora: ognun sa qual sia l' essenza della *terza* figura del sillogismo. Con una prima proposizione si afferma che un soggetto *A possiede la nota B*; con una seconda proposizione si afferma che lo stesso *A possiede anche la nota C*; quindi si conclude che *Alcuni esseri possidenti la nota C* (in breve: *alcuni C posseggono la nota B* (in breve: *sono B*). Esempio: *I quadrati hanno tutti gli angoli retti*; *i quadrati sono parallelogrammi; dunque qualche parallelogrammo ha tutti gli angoli retti.*

Donde emana la nota legge che: ***Nei sillogismi di terza figura la conclusione dev' essere particolare.***

Or anche questo principio sfuggì al Rosmini; difatti nel secondo dei sillogismi sopra riportati — ch' egli dà come esempio di *terza* figura — la conclusione (*Chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo*) è generale.

Non pare pertanto grave, per un logico, l' intraprendere una discussione sulla inammissibilità della seconda e della terza figura del sillogismo, senza avere di esse figure un concetto?

Terzo punto.

Fra le varie asserzioni erronee che si trovano nel passo rosminiano, di cui ci occupiamo, ci contenteremo di rilevare le seguenti:

---

[5]) Altra prova o conferma. Nel No. 616 (verso la fine della pag. 233) è scritto: «Se noi riduciamo lo stesso sillogismo alla *seconda* figura, dove il termine medio è due volte predicato, avremo le premesse: *Chi è di Gesù Cristo crocifigge la propria carne; Chi mena vita mortificata crocifigge la propria carne*». Per il Rosmini adunque queste due proposizioni, entrambe *affermative*, costituiscono le premesse di un sillogismo di *seconda* figura!

Ma non basta. Si sa che ***nei sillogismi di seconda figura la conclusione dev' essere negativa.*** Ebbene, nello stesso No. 616 (in principio della pag. 235) è detto: «E nel vero se noi vogliamo provare la tesi *Chi mena vita mortificata è di Gesù Cristo* colla seconda figura, dovremo fare. . . . .». Dunque, secondo il Rosmini, questa proposizione, che è *affermativa*, può costituire la conclusione di un sillogismo di *seconda* figura!

1. «Il difetto dunque della seconda, terza e quarta figura si è quello o di non avere alcuna conclusione rigorosa, o di averne due ad egual diritto» (N_0 616; pag. 234, 4_0 capoverso della 2_a ediz.).

   Ció è falso, come può esperimentare da sè con esempi chiunque ne dubiti.

2. «Chi è di Gesù Cristo crocifigge la propria carne; e *perciò* Chi crocifigge la propria carne è di Gesù Cristo» (pag. 235). Si può concedere che tanto la prima quanto la seconda proposizione siano vere; ma non si può negare che l'illazione è sbagliata. Logicamente, l'errore è lo stesso che se, ad es., si dicesse: *Chi è uomo è mortale, dunque chi è mortale è uomo.* Gli è che le proposizioni universali affermative non si possono convertire che in *particolari.*

3. «Chi crocifigge la propria carne mena vita mortificata; *dunque* Chi mena vita mortificata crocifigge la propria carne» (pag. 235).

Illazione errata come la precedente.

Dalle cose semplicemente *false* passiamo a quelle *assurde.* A metà circa della pag. 234 si leggono niente di meno che le parole seguenti:

« . . . . Se noi rassomigliamo i termini ad una proporzione, denominandoli così: Il Medio $= M$, il Subietto $= S$, il Predicato $= P$, avremo la disposizione di essi termini:

nella prima figura $M : S = P : M$

nella seconda $\begin{cases} P : M = S : M \\ S : M = P : M \end{cases}$

nella terza $\begin{cases} M : P = M : S \\ M : S = M : P \end{cases}$

nella quarta $\begin{cases} M : P = M : S \\ M : S = M : P \end{cases}$

dove si vede che la prima figura è una proporzione sola, le altre abbracciano due proporzioni a cagione della doppia conclusione. Ora egli è evidente che la proporzione della prima figura non ammette, secondo le regole delle permutazioni, d'essere cangiata

nelle altre. Per poterla dunque tramutar nelle altre è necessario ricorrere a qualche elemento estraneo alla natura delle proporzioni; il che indica il bisogno d' introdurre qualche altra proposizione che distrugge la forma sillogistica condizionata a tre sole proposizioni».

Or tutto ciò è sbalorditivo. E per vero, chiunque abbia fior di senno e possegga inoltre un' idea per quanto rudimentale della *proporzione* (p. es. *4 : 12 : : 5 : 15*, cioè: *4 sta a 12 come 5 sta a 15*, od anche: *il rapporto di 4 a 12 è uguale al rapporto di 5 a 15*, e sim.) non può non convenire che il rassomigliare un sillogismo ad una proporzione, oltrepassa i confini del concepibile. E l' assurdità è poi in egual misura continuata là dove dalle «regole delle permutazioni» si trae un' illazione relativa niente meno che . . . ai sillogismi, cioè precisamente «il bisogno d' introdurre qualche altra proposizione che distrugge la forma sillogistica»!

Ma il passo in questione, oltre a contenere un non senso continuato, è anche discretamente enigmatico. Per esempio, alla prima figura il Rosmini fa corrispondere lo schema: $M : S = P : M$. Or si domanda: ma questa proporzione rappresenta *tutte tre* le proposizioni del sillogismo, oppure *una* soltanto? e in quest' ultima ipotesi, quale? la premessa maggiore, la minore, o la conclusione?

Nè qui s' arrestano i dubbii e le difficoltà d' interpretazione; che anzi si ripetono e moltiplicano quando si giunge ai doppi schemi delle altre tre figure.

Del resto gli enigmi e l' oscurità in questo luogo non ci meravigliano minimamente, poichè nel campo dell' inconcepibile essi hanno, a nostro avviso, la loro più natural sede.

XVIII.

Platons Ideenlehre.

Von

G. Falter, Michelstadt.

In dem Streit um das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte ist die platonische Ideenlehre von jeher von eminenter Bedeutung gewesen. Jede neue Auffassung, die von Aristoteles abging, wurde als unhistorisch verworfen, wenn sie nicht der allgemeinen Verachtung preisgegeben wurde. Es erhebt sich daher die prinzipielle Frage, ob nicht ein moderner Forscher, ohne mit den Methoden und der Objektivität der Geschichte in Konflikt zu geraten, die Ideenlehre in einem ganz neuen in den Rahmen seines Systems fallenden Lichte aufhellen kann. Der Beantwortung dieser Frage mögen die nachfolgenden Betrachtungen förderlich sein, die in erster Linie veranlaßt sind durch die Besprechung des ausgezeichneten Buches von P. Natorp: Platos Ideenlehre, durch H. Gomperz im Archiv Bd. XVIII, N. F. XI. Bd.

H. Gomperz hält Natorps Auffassung der platonischen Ideenlehre für „völlig verfehlt". „Seine Bemühungen sind fruchtlos geblieben und haben das Verständnis Platons nicht gefördert", — wohl nur bei Herrn G. nicht? — In solch starken Ausdrücken bewegt sich das Urteil über diese gediegene Arbeit.

Geschichte ist Geschichte der Kultur d. i. der Betätigung der menschlichen Vernunft in Natur, Sittlichkeit und Kunst. Die Kultur ist einer Entwicklung unterworfen, deren Aufzeichnung der Geschichte zufällt. Das sonst planlose Aggregat menschlicher Handlungen stellt sich in der Geschichte als ein System, (wie Kant sagt) als eine einmalige Entwicklung dar. Das Einzelgebilde der Vernunft hat in dem Gesamtgebilde der Geschichte eine einzig-

artige Stelle. Seine Wertindividualität richtig zu würdigen, ist die Aufgabe einer objektiven Geschichtsdarstellung.

Schwebt damit das historische Einzelobjekt einfach in der Luft? Oder bringt vielleicht schon seine „Bewertung" eine gewisse Kontinuität in den Verlauf der Geschichte? Wonach richtet sich die Bewertung? Hat etwa ein jedes geschichtliche Ereignis einen ihm ein für allemal zukommenden bestimmten Wert? Oder steht jedem Beurteiler in gewisser Weise das Recht zu, jedem Autor seine Bedeutung für die Geschichte zuzuschreiben? Wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, weil wir anders die Entfaltung der Vernunft und den Fortschritt der Wissenschaft nicht zu begreifen vermöchten als eben in dem methodisch-hypothetischen Charakter der wissenschaftlichen Grundlegungen, so weisen wir es indessen scharf ab, daß damit, wie die Gegner prätendieren, einer subjektiven Willkür der Darstellung Tür und Tor geöffnet sei, so daß nun ein jeder nach seinem Ermessen Geschichte schreiben könne.

Die Objektivität liegt nicht als etwas Gegebenes vor, sie ist vielmehr in der Einheitlichkeit des Standpunktes des Philosophiehistorikers enthalten. Eine andere Objektivität ist nicht möglich. Die Wissenschaftlichkeit des Autors ist so im letzten Grunde der Ausweis für seine Objektivität. Die Voraussetzung für ein objektives Forschen ist die Klarheit des Verfassers über die Grundfragen der Philosophie. Man kann das Werdende nur verstehen, wenn man das Gewordene systematisch entwickeln kann. Will man daher die platonische Ideenlehre historisch betrachten, dann muß es in der Rücksicht geschehen, von Platon sich Belehrung verschaffen zu wollen. Von den Gegnern scheint dies so verstanden zu werden, daß es bei einer Geschichtsauffassung, wie ich sie jetzt kurz gekennzeichnet habe, darauf hinauskomme, Bestätigung für seine eigenen Ansichten zu suchen. Darum kann es sich natürlich nicht handeln. Freilich vermag die Übereinstimmung mit einer weltgeschichtlichen Kraft wie die Platons den Forscher zu erheben.

Es ist so, daß ein historisches Datum von jedem Historiker verstanden und beurteilt wird, soweit er es selbst verstanden hat. Sollte es demnach nicht möglich sein, daß ein gründlicher und gewissenhafter Denker, der jahrelang sich wieder und wieder mit

Platon beschäftigt hat, zu einer tieferen Auffassung der Ideenlehre gelangen kann, als wer etwa nur die aristotelische Metaphysik im Kopfe hat? Die Grundverschiedenheit des Denkens zwischen Platon und Aristoteles ist klar genug erkannt. Warum will man gerade für die Auffassung der Ideenlehre bei Aristoteles stagnieren, wo man einsehen müßte, daß ihm eine kongeniale Wiedergabe von Natur versagt ist.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir näher an die Gomperzsche Kritik herantreten. Es ist richtig, daß Natorp nichts als „gegeben" annimmt. „Die platonische Philosophie", so lehrt N., war eine „kritische in dem oben erklärten Sinne: ihre letzten Prinzipen, die Ideen bedeuten Methoden des wissenschaftlichen Verfahrens, Gesetze der Erkenntnis". Den Unterschied zwischen Kritizismus und Dogmatismus definiert G. nach Natorps Darstellung so: „Der Dogmatiker meint, der Gegenstand sei fertig und gegeben. Die Erkenntnis habe sich nach ihm zu richten, sie könne ihn erschöpfen. Für den Kritizismus dagegen bedeutet der Gegenstand ein durch die Wissenschaft zu bestimmendes x. Diese Bestimmung habe auszugehen von den Gesetzen des Denkens, den Funktionen der Erkenntnis. . . . Doch auch so lasse sich dieser Prozeß nur annäherungsweise vollziehen, nie vollenden". Die Wiedergabe ist richtig. Doch nun meint G., N. berufe sich für diese seine Ansicht zu Unrecht auf Kant.

Herr H. G. zeigt damit, daß er eine ganz irrige Einsicht in das System Kants gewonnen hat. Sonst müßte er eingesehen haben, daß der Ausdruck „gegeben" bei Kant, wenn er vorkommt, im Sinne von „aufgegeben", „zur Bestimmung aufgegeben" gebraucht ist. Gegeben heißt auf Erfahrung bezogen, wie Kant selber sagt. N. geht ebenso wie Kant vom Faktum der Wissenschaft aus. Es ist zur Genüge bekannt, daß sich für Kant hieran die Frage knüpfte: Wie ist reine Wissenschaft möglich? Wie ist reine Vernunft möglich? Das ist die Grundfrage aller Philosophie, die eben Herr G. noch nicht als solche erkannt hat. Darin besteht für N. das „Gegebene", wie überhaupt für den kritischen Idealismus.

Das „Gegebene" ist keineswegs die Empfindung oder das Bewußtsein, wie es die Ansicht des Herrn G. ist. Denn

die Empfindung ist selbst Problem; sie zum gesicherten Ausgangspunkt machen zu wollen, heißt das Pferd beim Schwanz aufzäumen. Man kann doch nicht das, was selbst Ziel des Weges ist, zum Ausgangspunkt machen wollen, wenn man noch so sehr in Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande ist. Wir müssen uns schon die Mühe nehmen, einen ganzen Passus zu zitieren, wenn wir Herrn G. Gerechtigkeit widerfahren lassen wollen. „Vielleicht waltet zwischen allen Teilen der Welt ein so durchgreifender, geheimnisvoller Zusammenhang, daß Erkenntnis überhaupt nicht möglich wäre, wenn irgend etwas sich anders verhielte, als es tatsächlich von uns erkannt wird; vielleicht ist es z. B. in der Tat eine Bedingung möglicher Erfahrung, daß der Mensch 32 und nicht vielmehr 36 oder 28 Zähne habe. Immerhin wird man sagen dürfen, daß dies nicht eben der Eindruck ist, den der unbefangene Betrachter von der Arbeit der Wissenschaft empfängt. Durchweg vielmehr scheint diese Arbeit auf eine ihr äußerliche, blinde brutale Tatsächlichkeit zu stoßen; und damit scheint demnach auch das „Gegebene" als ein an dem Zustandekommen der Erkenntnis irgendwie wesentlich mitbeteiligter Faktor sich zu erweisen". Bedürfen diese Worte ernsthafter Widerlegung? Es erhellt daraus genugsam, daß Herr G. nicht imstande ist, über Erkenntnistheorie, Idealismus und Kant mitzureden. Wir werden ihm die Kompetenz in betreff Platons auch noch streitig machen. Wir müssen die angeführte Stelle noch weiter betrachten: (S. 443) „Und dies wird man noch hinzusetzen dürfen: alle Versuche, im einzelnen die konkrete Mannigfaltigkeit der Erfahrung auf dem Wege „transszendentaler Deduktion" aus dem Wesen der Erkenntnis abzuleiten, sind bisher gescheitert". Zunächst weiß ich recht gut, daß manches noch problematisch ist. Aber mit einem Deduzieren ins Blaue hinein den Schleier lüften zu wollen, mag wohl niemand im Ernst versuchen. Das Feld des Kritizismus ist, wie bei Kant, das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und die Transszendentalität bedeutet die Bestimmung, Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Dabei darf man sich nicht durch den Schein der Empfindung irreführen lassen. Auf Grund der Empfindung stellt der Verstand das Problem. Das einzelne, das der Empfindung

korrespondiert und gemeinhin als das Sichere gilt, ist eben das Problem, das methodisch zu einer Lösung gebracht werden muß. Vielleicht darf ich Herrn G. ergebenst ersuchen, mir doch eine von jenen brutalen Tatsächlichkeiten anführen zu wollen, die sich nicht durch Begriffe bewältigen ließen. In welcher für uns verständlichen (— denn das müßte die Anführung sein —) Sprache wollte wohl Herr G. dies Kunststück vollführen?

Es ist ein Verdienst Kants, Platon wiederentdeckt zu haben, indem er die methodische Disposition zur Platonforschung bestimmte. Er merkt nur an, daß die platonischen Ideen die Begriffe des Aristoteles weit übersteigen. Auf eine literarische Untersuchung will er sich nicht einlassen, „um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdruck verband". „Ich merke nur an, daß es gar nichts Gewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräch als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selber verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete oder auch dachte." — „Gleichwohl ist die hohe Sprache, deren er sich auf diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Sache angemessenen Deutung ganz wohl fähig."

Jenen innerlichen Zusammenhang zwischen Kant und Platon hat zuerst durch die Methode der Gedankenvergleichung Hermann Cohen beleuchtet in der für die Platonforschung bahnbrechenden Schrift: Platons Ideenlehre und die Mathematik (Marburg, Elwert 1883), die Herr G. nicht kennt, ebensowenig wie eine andere Abhandlung desselben Verfassers in der Zeitschrift für Völkerpsychologie. Die Darstellung von N. ist also, was die Auffassung angeht, nicht ganz neu, sondern mehr nach ihrer Ausführlichkeit. Nach eignem Geständnis ist N. von H. Cohen abhängig.

Diese neue Auffassung wird also Herr G. als völlig verkehrt nachweisen. Wir können seine Anpreisungen übergehen und uns seinen Einwänden zuwenden. Der erste lautet: Sind die platonischen Ideen Methoden? Dies läßt sich in einigen Fällen mit einer gewissen Scheinbarkeit behaupten. Man könnte z. B. sagen, „das Gute" be-

deute die Methode der ethischen Bewertung usw. . . . . Aber was nützt ein Verfahren, von dem weder das Wie noch das Wann seiner Verwertung bekannt ist, sondern allein sein Name?" Am Schlusse des Absatzes heißt es: „Wenn wir irgend etwas wissen, so ist es das, daß Platon als Ideen nicht nur Einheit, Vielheit und Unendlichkeit sondern auch die einzelnen Zahlen angesetzt hat. Gibt es irgendein Verfahren, das von der allgemeinen Methode des Zählens verschieden wäre?" Es handelt sich gerade um die allgemeine Methode des Zählens auch bei den einzelnen Zahlen. Mit einer zähen durch keine Untersuchung zu verblüffenden Halsstarrigkeit führt Herr G. seine Kritik durch. In seiner dogmatisch-beschränkten und voreingenommenen Unzugänglichkeit gelten ihm alle die grundlegenden Erörterungen, um die sich N. auf vielen Seiten bemüht, von vornherein für verkehrt. Er läßt sich auf dergleichen gar nicht ein. Zwischen Gesetz und Methode ist kein logischer Unterschied, wie Herr G. ihn annimmt. Das „Gesetz" des Zählens ist die Methode des Zählens, die gerade darin besteht, daß ich die eins setzen kann und die zwei u. s. f. Doch hiervon später. Platon äußert sich im Staate selbst über die Methode des Denkens und zwar des Denkens der Wissenschaft, was ich Herrn G. gegenüber besonders betonen will. (Staat 533). „Und dies wenigstens, sprach ich, wird uns wohl niemand bestreiten, wenn wir sagen, daß, was jegliches selbst sei, dies keine andere Wissenschaft sucht, ordentlich von allem zu finden (als die dialektische Methode, wie wir im Nachsatze sehen werden), sondern alle anderen Künste sich entweder auf der Menschen Vorstellungen und Begierden beziehen . . ., die übrigen aber, denen wir zugaben, daß sie sich etwas mit dem Seienden befassen, die Meßkunde und was mit ihr zusammenhängt, sehen wir wohl, wie sie zwar träumen von dem Seienden, ordentlich wachend aber es wirklich zu erkennen nicht vermögen, solange sie Annahmen voraussetzend diese unbeweglich lassen, indem sie keine Rechenschaft davon geben können. Denn wovon der Anfang ist, was man nicht weiß, Mitte und Ende, also aus diesem, was man nicht weiß, zusammengeflochten sind, wie soll wohl, was auf solche Weise angenommen wird, jemals eine Wissenschaft sein können? Keine gewiß! sagte er. Nun aber, sprach ich, geht die dialektische

Methode allein auf diese Art alle Voraussetzungen aufhebend zum Anfange selbst, damit dieser sicher werde.“ Hier hat Herr G. die beste Anwendung für die Methoden. Das Verfahren der Wissenschaft ist nun so, wie wir gesehen haben, daß der Verstand Grundlegungen macht, daß er Grundsätze annimmt, die jedoch nicht unbeweglich sein dürfen. Ihre Beweglichkeit ist gesichert durch die Rechenschaftsablage. Darin liegt der unterscheidende Gedanke zwischen platonischer Hypothesis und aristotelischem Axiom, dessen Zuverlässigkeit auf einem sinnlichen Gefühl der Evidenz beruht. In ähnlicher Weise beschreibt Platon die dialektische Methode im Staat 510 und 511.

Einmal bedeutet die Idee bei Platon die Einheit des Mannigfaltigen; dann jedoch wird sie vertieft durch die Rechenschaft, die von dieser Einheit gegeben werden muß. Das ganze Verfahren aber ist selbst die Methode: Wissenschaft und Philosophie zu treiben. Ich denke, Platon spricht deutlich genug? Was wäre eigentlich das Neue für Herrn G. an der platonischen Ideenlehre? Diese Frage sollte er sich vorlegen. Hat sich Herr G. wohl je Gedanken darüber gemacht, was es bedeute, daß von Platon die analytische Methode in die Mathematik eingeführt worden ist und worin das methodische Verfahren der Analysis bestehe? Zur besseren Orientierung verweise ich Herrn G. auf die schöne Schrift von M. Altenburg: Die Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proclus. (Marburg, Elwert.) Der Begriff muß zur Idee werden als der Rechenschaft des Begriffs. Dieser Gedanke umfaßt die Methode der Philosophie Platons. Das zeigten die genannten Stellen. Den Gedanken der Rechenschaftsablage, die die Ideen zu den Hypothesen des wissenschaftlichen Fortschrittes macht, muß Herr G. zugeben — wenn er die zitierten Platonstellen verstanden hat. Bis dahin müßte freilich hierüber der Streit ruhen.

Im folgenden will ich nur das Auffälligste herausgreifen:

S. 444. „Nun frage ich: ist das Rind eine Methode? . . . Und abermals frage ich: ist die Dreiheit eine Methode? Freilich ist „das Rind“ keine Methode in dem Sinne, wie Herr G. dieselbe auffassen mag. Indessen, um den Begriff des Rindes aufzustellen und eine neue Erscheinung als „das Rind“ zu objektivieren, braucht

es einer Methode, einer Hypothesis: nämlich der „des Rindes". Verstehen Sie, Herr G.? Die Idee ist eben für Platon wie für Kepler oder auch schon für Plotin der Ausdruck für die Gesetze, in die wir die Natur objektivieren. Der Verstand erzeugt durch Grundlegungen das Sein. Wie Plotin sagt, ist der Intellekt der Gesetzgeber des Seins (En. V. 8. 5.). Aus Plotin will ich auch Herrn G. die Antwort geben auf seine Frage nach der Idee der 3-Zahl. „Der Nus erdenkt die Zahl drei und setzt sie, indem er sie denkt; und sie ist, wenn sie gedacht ist."

In der Fortsetzung auf S. 444 stellt es sich deutlich heraus, wo das Mißverständnis der Ideenlehre bei Herrn G. seine Wurzel hat. Er schreibt daselbst, „denn ein anderes ist das „Gesetz" als Norm des Denkens und das „Gesetz" als Regel des Geschehens". Die Unterscheidung von Denken und Geschehen darf man nicht machen. Daß Herr G. dies tut, zeigt, wie er Denken als Vorstellen faßt. Das Denken der Wissenschaft, das Denken in wissenschaftlichen Begriffen ist nicht Vorstellung. Der Begriff rettet das Denken vor der Subjektivität der Vorstellung. Die Wahrheit wäre Illusion, wenn man Denken und Vorstellen nicht unterscheiden dürfte. Im folgenden erfahren wir, Newtons Attraktionsgesetz sei keine Methode. „N. meint (390), man könne sich als Beispiel einer platonischen Idee ein Gesetz wie etwa das Newtonsche Attraktionsgesetz vorstellen. Aber ist ein solches Gesetz eine Methode? Ganz im Gegenteil ist es offenbar ein Ausdruck, den wir für die Erscheinungen finden, indem wir sie nach gewissen Methoden bearbeiten. Doch gleichviel". Mit „doch gleichviel" sollte man solche prinzipiellen Fragen nicht erledigen. Herr G. hätte sich schon bemühen dürfen, die Sache weiterhin zu untersuchen. Herr N. wäre ihm für jede Belehrung dankbar. Scheinbar kennt jedoch Herr G. das Newtonsche Attraktionsgesetz gar nicht. Denn es ist doch die Methode, nach der wir die Erscheinungen bearbeiten. Sein methodischer Charakter offenbart sich schon dadurch, daß es durch eine andere Methode der Bearbeitung ersetzt werden könnte. Herr G. mag uns doch angeben, welches die gewissen Methoden sind, nach denen er die „Erscheinungen bearbeitet", um als Ausdruck dafür das Newtonsche Attraktionsgesetz zu bekommen. Wollte er das tun,

dann müßte die Antwort lauten: die fraglichen Methoden sind das Newtonsche Attraktionsgesetz. Das Ziel ist wiederum das Attraktionsgesetz. Das heißt nichts anderes als: die Rechtfertigung der Methode liegt in ihrer Bewährung.

Herr G. sucht im Platon eine Stelle, wo die Idee formuliert sei als ein Gesetz von bestimmtem Inhalt. (445.) Er kann sich darunter nichts anderes denken als ein physikalisches Gesetz. Platon hat intern logische Gesetze und nicht physikalische formuliert. Darauf hat N. auch hingewiesen. Herr G. könnte sich doch dabei beruhigen, denn die logischen Gesetze sind doch die Voraussetzungen der speziell physikalischen. Aus den Stellen, die ich angeführt habe, geht hervor, daß die Definition (bes. Staat 510) der Idee nicht nur in einzelnen Worten, sondern auch in Sätzen geschehen ist.

Weiterhin (445) will Herr G. Definition und Gesetz methodisch getrennt wissen. Mit den Gründen will ich den Leser verschonen. Aber ich frage Herrn G.: Welches ist der Unterschied zwischen der Definition der Ellipse und dem Gesetze, wonach die Ellipse entsteht? Um die Identität von Gesetz und Definition ad absurdum zu führen, schreibt Herr G.: „Platon definiert die Gerechtigkeit als die Eigenschaft, das Seine zu tun. Kann man deswegen sagen, daß der Gerechte das Seine tue, sei ein Gesetz?“ Herr G. sieht hierbei nicht, worauf es ankommt, sonst müßte er den Nachsatz so bilden: Das Gesetz der Gerechtigkeit lautet: tue das Deine. Das wäre dann wohl auch richtig?

Es berührt seltsam, daß Herr G. Natorp, den er für einen unserer gründlichsten und konsequentesten Denker hält, beschuldigt, er trenne das Logische vom Physischen hinsichtlich seiner „Gesetze“ im Sinne des aristotelischen χωρίς (448). Die Inkonsequenz ist hier auf Seiten des Herrn G. Er schreibt (449): „Fragt man, was „gegeben“ ist, so wird nach dem Zeugnisse des gemeinen Bewußtseins der Körper erfahren (!) als ein und derselbe — trotz der Mehrheit und dem Wechsel der Denkakte, in denen wir ihn erfassen. Und fragt man nach den Forderungen der Wissenschaft, so müssen die Körper von den Bewußtseinstatsachen unterschieden werden, weil zwischen ihnen Beziehungen möglich sind, die zwischen diesen nicht bestehen

können usw." Zunächst, was versteht Herr G. unter „erfahren"? Wahrscheinlich: vorstellen. Ferner, soll etwa die Einheit des Körpers in den Wahrnehmungen liegen? Darüber kann sich Herr G. hinreichend Belehrung verschaffen in der Polemik, die Platon gegen Kratylus führt. Die „Mehrheit und der Wechsel der Denkakte" zeigen, daß Herr G. Natorp nicht verstanden hat und nicht verstehen kann, ebensowenig wie den Platon. Es handelt sich eben nicht um das Subjekt, sondern um den Begriff, der das Wahrzeichen der Wissenschaft abgibt. Dieser nämliche Irrtum des Herrn G. ist auch in dem enthalten, was er über die Bewußtseinstatsachen sagt.

In eine ausführliche Untersuchung über die Gomperzsche Kritik der einzelnen Dialoge mich einzulassen, liegt keine Veranlassung vor. Das grundsätzlich Irrtümliche in Herrn G.s Ansichten, das stets wiederkehrt, ist hervorgehoben worden. Fast alle Mißverständnisse rühren daher, daß Herr G. das Verhältnis nicht kennt, in welchem Idee und Erscheinung bei Platon und Natorp zueinander stehen.

Einzelne wichtige Punkte will ich noch herausgreifen. N. zitiert aus Platon mehrfach Stellen, wo die Wiedererinnerung mit dem wissenschaftlichen Besinnen identifiziert wird. (Men. 81.) „Die Seele vermag sich dessen zu erinnern, was sie ja auch früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles innegehabt hat; so hindert nichts, daß wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung." Am Schluß des Paragraphen fragt Menon: „Ja Sokrates, aber meinst du dies so schlechthin, daß wir nicht lernen, sondern daß, was wir so nennen, nur ein Erinnern ist?" (Herr G. vergleiche auch Phäd. 74 sqq., wo Platon von dem Zurückbleiben der Erscheinung hinter der Idee redet.) Ehe wir die Stelle interpretieren, wollen wir die Leser mit Herrn G.s Auffassung der ἀνάμνησις bekannt machen. Der Leser soll nicht im geringsten voreingenommen werden. „Denn welchen Sinn hätte überhaupt die Lehre von der ἀνάμνησις, wenn die Ideen Methoden bedeuten

sollten? Der ganze Nerv dieser Lehre ist doch die Gedankenfolge: der Mensch zeigt Kenntnisse, die er während seines Lebens nicht gelernt haben kann; folglich muß er sie schon vor seiner Geburt gelernt haben und sich jetzt nur ihrer erinnern. Diesem Gedanken liegt das unausgesprochene Axiom zugrunde: jedes Erkennen entsteht durch Lernen, und d. h.: alles Wissen kommt von außen. Das Denken ist ein rezeptives Erlebnis." Herr G. muß hierbei sicherlich an die Stelle im Gastmahl gedacht haben, wo Sokrates zu Agathon sagt (175): „Das wäre vortrefflich, Agathon, wenn es mit der Weisheit so wäre: daß sie, wenn wir einander nahten, aus dem volleren in den leereren überflösse, wie das Wasser in den Bechern durch einen Wollenstreif aus dem vollen in den leeren fließt". Außer dieser Stelle, die natürlich ironisch aufzufassen ist, gibt es keine, die Herr G. zum Zeugnis für seine Ansicht beibringen könnte. Aus allem, was Platon vielmehr über die ἀνάμνησις sagt, erhellt, — auch in den Fällen, wo er eine mythologische Lösung gibt —, daß das Wiedererinnern ein Schöpfen aus dem Borne der eigenen Seele ist. Die Erkenntnis entsteht durch Suchen und Fragen; sie muß durch Irrtum hindurch, aber nie darf sie müde werden zu suchen. Es ist genügend bekannt, daß Platon sagt, die Erkenntnis entstehe durch eine Dialektik der Seele mit sich selbst. Heißt das, das Denken sei rezeptiv und komme von außen? oder vielmehr, es sei ein Selbsterzeugen? Welchen Sinn die Ideen als Methoden haben, ist demnach auch leicht zu sagen. Sie bezwecken das Zusichselbstkommen der Vernunft in der Erkenntnis.

(453.) „Und so erfahren wir denn, daß man den „übersinnlichen Raum" „auf die Dialektik oder reine Begriffswissenschaft als höchstes Wissenschaftsgebiet unbedenklich deuten dürfe". Vor allem vergleiche man die Stelle im Gastmahl 211/12 im Schluß der Rede des Sokrates über den Eros. Von den zahlreichen Stellen im Staat will ich nur eine anführen (Rep. 517.): „Wenn du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge setzest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntnis, so wird dir nicht entgehen, was mein Glaube ist, da du doch dieses zu wissen begehrst. Gott mag wissen, ob er richtig ist; was ich sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe

die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder öffentlichen Angelegenheiten." Wie Herr G. da noch von einem Hineindeuten reden mag, ist mir unbegreiflich.

S. 456. Herr G. bestreitet, daß die zweite Hälfte des Theätet von der δόξα-Vorstellung handele. Er bestreitet dies nur, weil er den Begriff der Erkenntnis bei Platon nicht kennt, der gerade besagt, daß die Erkenntnis ein Schöpfen aus dem eigenen Bewußtsein sei.

S. 457. In der Stelle Phäd. 99E bis 101E sieht Herr G. weiter nichts als das Prinzip der strengen Ratiozination ausgesprochen. Er ist nicht imstande gewesen, den Grund dafür einzusehen, daß N. hier besonderes Gewicht auf das Ableiten legte, weil ihm der Gedanke der platonischen Hypothesis noch nicht klar geworden ist. Durch das Ableiten wird der Begriff selbst verändert und veränderlich (hypothetisch) gedacht. Das hat Platon wieder und wieder betont und Herr G. wieder und wieder nicht verstanden.

S. 458/59. „Nach N. heißt dies also: der einzige Grund dafür, daß etwas schön oder groß ist, ist der, daß es schön oder groß ist." Der Einwand, den Herr G. hier macht, ist kindisch. Diese Tautologie darf nicht stattfinden. Der Begriff ist als die Bestimmung des Sinnlichen gedacht; das ist der einfache Sinn der platonischen Erörterungen. Die Ideen sind aber als konstitutive Begriffe aufzufassen, durch die die Dinge erst gebildet werden.

S. 459. „N. behauptet, es sei im Phädon vielmehr der Grund gelegt zur Erklärung des Einzelfalls durch seine Subsumption unter das „Gesetz": als ob Platon auch nur mit einem Worte davon gesprochen hätte, unter welchen Bedingungen Schönheit, Größe, Zweiheit usw. eintrete". In dem nachfolgenden griechischen Zitat, das Herr G. anführt, ist der Grund genannt: die Idee der Zweiheit ist

die Ursache usw. Daß Herr G. diesen Gedanken nicht fassen kann, daran krankt seine ganze Platonauffassung.

S. 460. Platon sagt (Phäd. 79 A), zweierlei müsse man unterscheiden: das Sichtbare und das Unsichtbare. N. hebt hier mit gutem Recht hervor, „daß jetzt das Wandelbare, nämlich das Gebiet des Sinnlichen neben dem Unwandelbaren anerkannt wird". Herr G. fragt hierauf: „Ja „gibt" es denn die Erscheinung nicht, auch wenn sie nichtiger und wesenloser Schein ist? Könnte man denn vom Schein auch nur reden, wenn er nicht irgendeine Art von Sein hätte?" Ich darf hierbei den Leser nicht aufhalten. Es mag genügen, wenn ich Herrn G. frage, ob er den Unterschied in der Art der Existenz zwischen Scheinen und Sein kennt. Es reicht im allgemeinen nicht aus, daß man da, wo man einen Autor, dessen Denkschärfe man noch obendrein anerkennt, nicht versteht, von abgrundtiefem Mißverständnis (sc. des Autors!) redet.

S. 463. Hier können wir Herrn G. wieder einen alten Fehler aufmutzen. Es handelt sich um die Anamnesis, und Herr G. schreibt, „denn logische Bestimmtheiten, die von der Seele nicht gedacht, sondern vorgefunden werden, — . . . bekunden damit einen Grad der Substantialität, den auch der verbissenste „dogmatische Mißverstand" nicht überbieten könnte. Ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß die Grundbegriffe „tapfer" gesucht werden müssen im Bewußtsein, daß sie gleichsam durch eine Unterredung der Seele mit sich selbst zustande kommen. Es ist daher klar, daß N. mit Recht von einem Ausbiegen redet.

S. 464. Herr G. bezweifelt hier, „daß Platon die „Körper" in physikalischem Sinne im Auge habe, wo er von der Liebe zu den κατὰ σώματα redet. Dies ist ein Einfall, der bei einem antiken Autor eine ganz unantike Naivität voraussetzt. Herr G. kann sich mit der naivsten Skrupellosigkeit von der Welt aufs hohe Roß setzen und seine ästhetisch-pathetisch-pathologischen Zufälle bekommen, wenn es ihm zur Abwechselung des Ausdrucks notwendig scheint. Daß die wahre Liebe das Philosophieren ist, dafür braucht man doch nur den Phädrus und den Staat zu kennen. Ich habe selbst, als ich das „Hineindeuten" behandelte, eine sehr charakteristische Stelle angeführt.

S. 469/70. Hier schlägt Herr G. einen Ton an, den ein junger Gelehrter einem älteren gegenüber nicht annehmen sollte, selbst wenn er im Recht wäre. N. ist zu dem Schluß gekommen: unter dem „Guten“ verstehe Platon das „Gesetz der Gesetzlichkeit“. „Gegen eine solche Art der Auslegung die allerfeierlichste Verwahrung einzulegen, halten wir für unsere Pflicht“. Bei Platon ist häufig der Charakter der Gesetzmäßigkeit für das Gute betont. Die Idee des Guten ist die Ursache alles Schönen und Wahren; sie bringt die Wahrheit und die Vernunft hervor. Das Gute ist das Ziel aller Wissenschaft, der Gegenstand der Dialektik; es ist selbst ἐπιστήμη und μέγιστον μάθημα. Der Fortschritt in der Erkenntnis des Sittlichen gegenüber Sokrates besteht bei Platon in der Einsicht, daß das Gute das Gesetz der Gesetzlichkeit sei.

S. 470/71. Herr G. schreibt: „wie es Platon — zur Zeit, da er den Staat schrieb — in jener Hinsicht mit den Naturwissenschaften gehalten, das zeigt unzweideutig seine Behandlung der Astronomie. Mit der denkbar größten Schärfe hat er die Beschäftigung mit den himmlischen Erscheinungen verworfen. (530 BC.) N. freilich umschreibt diese Darlegung so (205): „Die sinnliche Erscheinung liefert nicht mehr als das Problem; in ihr unmittelbar soll man die wahren Gleichförmigkeiten, soll man das Gesetz nicht zu finden erwarten, sondern dies ist auf rationalem Wege rechnerisch zu ermitteln.“ Mit dem besten Willen kann Herr G. hierin (in 530 BC.) keine metaphysische Grundlegung einer empirischen Naturwissenschaft finden! Ich begreife dies; denn Herr G. hat eben das Verhältnis der Idee zur Erscheinung nicht verstanden. Was Platon meint, ist an dieser Stelle ohne weiteres verständlich. (529.) „Aber wie meinst du, müsse man die Sternkunde anders lernen, als jetzt geschieht, wenn sie mit Augen für das, was wir meinen, erlernt werden soll. — So sprach ich, daß man diese Gebilde am Himmel, da sie doch im Sichtbaren gebildet sind, zwar für das Beste und Vollkommenste in dieser Art halte, aber doch weit hinter dem Wahrhaften zurückbleibend; . . . . . Also sprach ich, jene bunte Arbeit am Himmel muß man als Beispiele gebrauchen, um jenes nämlich zu erlernen (in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist,

sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegeneinander bewegen und, was darin ist, forttreiben, welches alles nur mit der Vernunft zu fassen ist . . . . 530 BC. Also sprach ich, um uns der Aufgaben zu bedienen, welche sie darbietet, wollen wir wie die Meßkunde so auch die Sternkunde herbeiholen, was aber am Himmel ist, lassen, wenn es uns anders darum zu tun ist, wahrhaft der Sternkunde uns befleißigend das von Natur Vernünftige in unserer Seele aus Unbrauchbarem brauchbar zu machen." Das falsch aufgefaßte „was aber am Himmel ist, lassen", hat Herrn G. zu jener resignierten Äußerung getrieben! Platon weist das Sichtbare hier in demselben Sinne zurück, wie es Rep. 510D geschieht. Wenn man gesetzmäßig verfahren will, dann muß man es machen wie die Mathematiker, die zwar sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesem handeln, sondern von jenem, dem diese gleichen, und die um des Vierecks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um des willen, welches sie zeichnen.

XIX.

Die Sinne und die Künste.

Von

O. Hilferding, Wien.

I.

Das Leben, wie es sich im menschlichen Organismus offenbart, ist eine Wunderwelt. Die Stufenleiter der Entwicklung, welche hier durchmessen wird, kann von animalischen Kräften allein nicht erreicht werden. Ebensowenig wie das Gemüt, kann eine wissenschaftliche Betrachtung bei einer historisch-genetischen Erklärung des Bewußtseins durch allmähliche Übergänge sich beruhigen, wie sie bei dem Problem der Artenabstammung mit dem Darwinismus es sich noch gefallen ließ. Vielmehr erscheint diese Erklärungsmethode des historisch Gewordenen, selbst wenn sie hier lückenlos durchzuführen wäre, als ein Zurückschieben dieses Problems, ohne es zu lösen. Das Bewußtsein, selbst in seinen elementarsten Formen, ist aus stofflicher Bewegung vernünftigerweise nicht abzuleiten. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus dem Zusammenwirken der Atome Empfindung entstehen könne. Die Kluft dieser Begriffe wird um so größer, je näher man sie beleuchtet. Wir fassen es nicht, wie zwei einander völlig fremde Welten im Menschen wie in einem dunkeln Strich sich schneiden können. Die Kräfte, welche den Erscheinungen des Bewußtseins, und die, welche den leiblichen Erscheinungen zugrunde liegen, scheinen sich völlig fremd zu sein, wie verschiedenen Welten angehörig, und dennoch miteinander zu einer Inhärenz vereinigt; wie der Inhalt eines Buches die Zusammenstellung der Lettern völlig bestimmt und ihnen Sinn gibt, jedoch ohne irgendwie die Natur dieser Lettern selbst und ihre mecha-

nischen Gesetze im geringsten zu influieren. Das Leben der Seele im menschlichen Leibe ist wie ein verzaubertes Dornröschen, das in einer neuen Heimat sich zurechtzufinden hat. Ein Stab von Rittern „spielen nach den lockenden Zielen“, teilt sich in dem Dienste, es der unbekannten, traumhaften Heimat, der es entstammt, zu entrücken und ihm das wache Dasein zu erschließen, jeder in seiner Weise bemüht, es für dieses Dasein zu gewinnen. Der Stab von Rittern rekrutiert sich aus den sogenannten Sinnen. Was Seele und Leib, jedes für sich auch sein mag: in den Sinnen sind sie in unsere Organisation umgedichtet, verwandelt und verschmolzen. Der Stoff bekommt einen Sinn, die Seele ein Dasein. In den Sinnen geht die innige Umarmung vor sich, die der jungen Seele nicht bloß eine Mannigfaltigkeit von Kräften verleiht, sondern sie fast jeden Tag neu geboren werden läßt. Mit welchem Jubel und wachsender Seligkeit die Seele, gleich der entzauberten Prinzessin in der Fabel, den sich ihr erschließenden Eindrücken sich hingibt, wie sie aufhorchend und aufschauend sich in den sie umgebenden Klang und Glanz versenkt, zeigt die naive Anmut des Kindesalters und das wachsende Interesse, mit dem sie in das neue Dasein hineinwächst und es spielend erobert.

Die Sinnenwelt ist der Boden, auf dem das seelische Bewußtsein erblüht. Sowohl die Sinne wie auch das Bewußtsein funktionieren nach unabänderlichen Naturgesetzen; doch das Bewußtsein hat keine unmittelbare Kenntnis von dieser sie beherrschenden Gesetzlichkeit und dünkt sich frei; und dies mit um so größerem Rechte, als die physiologischen Gesetze, welche die leiblichen Bewegungen bestimmen, und die psychischen Gesetze, welche die Funktionen des Bewußtseins regeln, derart ineinandergreifen, daß, so zufällig auch die Eindrücke der Sinne auf das Bewußtsein einstürmen mögen, sie immer noch von diesem derart geordnet werden, daß sie in dem Gesamteindruck zu einer folgerichtigen Bildung einer Individualität zusammenstimmen, die in dieser Nuancierung einzig, somit frei dasteht. Mithin ist das Freiheitsbewußtsein, insolange es nicht von der Reflexion als Täuschung erkannt wird, das Resultat der Zusammenstimmung

physiologischer und psychischer Funktionen zu einem einheitlichen bedeutungsvollen Ganzen individueller Eigenart[1]).

Der Komplex unserer Organisation bedeutet die Welt, denn in ihm allein spielt und wickelt sich ihr Treiben ab. Wahrnehmungen, Empfindungen, Handlungen, Gedanken und Bestrebungen sind Ausflüsse eines Apparates, der in unzähligen Modellen, jedes individuell verschieden verstreut ist. So viele Nuancen, so viele Menschenleben. Doch nicht so viele Welten. Die eherne Naturgesetzlichkeit stellt die Einheit der Welt her, die sonst in ein Chaos beziehungsloser Wesen auseinanderfallen würde, oder wenigstens in so viele Weltbilder, als lyrische Gemüter sie dichten würden. Auch die menschliche Vergesellschaftung, das Zusammenschließen ganzer Gruppen von Individuen zu einem Volke ist eine natürliche Folge dieser durchwegs herrschenden Gesetzlichkeit, von deren Erforschung und Regulierung die Völker ihr Gedeihen erwarten. Die individuelle Nuancierung der einzelnen Menschen ist ursprünglich in der eigenartigen Organisation der in ihnen zusammenwirkenden körperlichen und psychischen Funktionen begründet, dann aber auch von der Zufälligkeit der Erfahrungen und Schicksale bedingt, welche nicht aus der Natur und den Kräften des Individuums selbst, sondern aus einem Zusammentreffen äußerer Umstände folgen. Gesellschaft und Individualität sind weit entfernt einander ausschließende Begriffe zu sein, vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig zu einer höheren Bildungsstufe, welche im vollendeten menschlichen Wesen zum Ausdruck kommt, wie etwa Musik oder Malerei Blüten oder höhere Qualitäten des Hörens und des Sehens sind.

[1]) Dieses unbefangene populäre Freiheitsbewußtsein erleidet keine Einbuße und behauptet sich auch gegen den Zwang, den die öffentlichen Rechtsformen der Gesellschaft ihm auferlegen. Denn nicht anders, wie aus einer beliebigen Summe von Kräften, die auf einen und denselben Körper in verschiedener Richtung einwirken, jede in der Resultante zur vollen individuellen Geltung kommt, als wäre sie die allein wirksame, während die Gesamtheit der Kräfte im Resultate aller jener Kräfte zum Ausdruck gelangt, so leben auch menschliche Individuen in der Gesellschaft sich aus, je nach ihrem Temperament und Charakter, ohne des Druckes, der summarischen Verschmelzung in Sitte und Gesetz innerlich sich bewußt zu werden.

Das Verhältnis von Individualität und Gesellschaft könnte an einem etwas phantastischen, aber immerhin treffenden Gleichnisse am besten verdeutlicht werden. Stellt man sich einen Laut unseres Alphabets, etwa den Buchstaben *a* mit menschlichem Bewußtsein begabt vor, so würde derselbe eine bestimmte Individualität von ausgeprägtem Charakter, von anderen Lauten scharf unterschiedenem Timbre und Klang vorstellen. Derselbe würde nun im Zusammentreffen mit anderen Lauten dieses Zusammentreffen nicht bloß als ein zufälliges, vielmehr als ein bedeutungsvolles Ereignis empfinden, das er aus sich selbst nimmer hätte entwickeln können, und es als eine Erweiterung und ein Hinauswachsen über sein eigenes Wesen erfahren. Der Buchstabe *a* würde sich in Gesellschaft mit *l* z. B. als *Aal*, im Zusammentreffen mit *f* als *Affe*, mit anderen als *Adler* usw. fühlen. Ohne von seiner Beschaffenheit etwas aufzugeben oder Fremdes in sich aufzunehmen, bloß von einem Zusammentreffen mit anderen gleichartigen, aber anders nuancierten Individualitäten begünstigt, würde *a* vollständig neue Vorstellungen in seinem Innern entwickeln und sein Wesen zu einer reicheren Individualität erweitern und vervollkommnen. In analoger Weise ist auch das Verhältnis des Individuums zur menschlichen Gesellschaft zu denken, jedoch mit dem vielsagenden Unterschiede, daß das menschliche Individuum durch das Zusammentreffen mit anderen nicht bloß seinen Vorstellungskreis mehrt, vielmehr geht ihm hierbei sein eigentliches Wesen auf, und werden Kräfte des Gemütes entbunden, deren Los in der Isolierung ewige Latenz und rudimentäres Erlöschen gewesen wäre. Insofern nämlich das Individuum sich veranlaßt fühlt, gegen jedes seiner Bekanntschaft, deren Glieder an Temperament, Naturell, Beruf und Neigung ungleich geartet sind, auch in verschiedener Weise in Benehmen und Sprache zu reagieren, gewinnt es eine Norm für die Schätzung der ihm objektiv gegenübertretenden Persönlichkeiten, wobei in gleicher Weise durch die Reibung der Interessen im Verkehre mit verschieden angelegten Naturen auch das Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit, die individuelle Charakterbildung, geweckt und gefestigt wird.

Ein einfacheres Schema für den zunehmenden Wert des Einzelnen in der Gesellschaft ergäbe sich an dem Bilde eines einsam gelegenen Hauses, das mit der Zeit von nachbarlichen Häusern umringt, welche Fleiß, Erfindsamkeit und Unternehmungsgeist ins Dasein gerufen haben, an Ansehen und Wert gewänne. Ein erhöhtes Produkt ohne Wesensänderung des ursprünglich Bestehenden. Allein dieses Bild würde die Geist und Gemüt bildenden Elemente der menschlichen Vergeselligung, welche die wahre Menschenwerdung bedeuten, nicht genügend beachten und bloß den Erfolg, welchen der rein mechanische Verkehr der Menschen miteinander bedingt, ins Auge fassen.

Freilich hat die Medaille ihre Kehrseite: Die Bewertung und Beurteilung der Mitmenschen nach dem äußeren Erfolge, nach dem zufällig Gewordenen, je nachdem es mit unserem Interesse zusammenstimmt oder kollidiert, sympathische oder antipathische Empfindungen auslöst, nicht nach dem, was ihnen ursprünglich und wesentlich ist, ist der alte Kardinalirrtum, der, wie es scheint, für alle Zeiten sich forterben wird. Hätte Kain dem Bruder das Phantom seines Eigennutzes und nicht den Bruder diesem Phantom geopfert, wir hätten den Himmel auf Erden und könnten getrost das Paradies missen. Die Menschheit im Menschen, die Wesensgleichheit aller Menschen mitsamt dem eigenen Ich kommt gemeiniglich im Leben gar nicht in Betracht und den besten Köpfen kaum zum Bewußtsein. Selbst die seltenen Fälle der Anerkennung und Verehrung sittlicher und geistiger Eminenz brechen sich nur mit Hilfe äußeren Erfolges Bahn. Reine Menschlichkeit ohne Nebenschlacken wird wohl, o Ironie, in der Dichtung, aber nicht im wirklichen Menschen gesucht und deshalb auch nicht gefunden. Der Born aller Werte, der in unserer Organisation lebendig quillt, muß daher künstliche Wege einschlagen. Religiöse Dichtungen und Schaustellungen, phantasievolle Schöpfungen der Künste sind nur dürftig künstliche Kanäle für Ideale, zu deren natürlicher Heimat weder der Olymp oder Kalvarienberg noch die Bretter, welche die Welt bedeuten, wohl aber das Menschenherz selbst mit seiner lebendigen Mannigfaltigkeit am berufensten gewesen wäre. Statt in seinem Nebenmenschen das

vervollkommnete Bild seines eigenen Wesens zu suchen, erblickt der Mensch in seinem Nebenmenschen den Konkurrenten ums Dasein, um Rang, Beruf und Ehren, Güter deren Nichtigkeit, an Idealen gemessen, die Sehnsucht auf die Dauer nicht befriedigen, noch als ein würdiges Ziel des Strebens und Lebens angesehen werden können. Daher der ewige Stillstand in Moral und Sittlichkeit. Die verfeinerten Sitten der Kultur aber erhalten ihren sittlich reineren Schein aus den rudimentären Abfällen, welche von den imaginären Idealen der Dichtung ihr visionäres Leben fristen.

Wenn man jedoch der Sache näher zusieht, so wird es, wenn auch nicht einen Trost, so doch etwas von dessen Surrogat, einige Resignation, gewähren, daß nicht eigentlich die Gesellschaft die Trägerin der Schuld ist, sondern bloß den Boden dazu hergab, auf welchem ein anderer Faktor die Vertreibung der Grazien aus ihrer legitimen Behausung und ihre Verbannung in den Himmel oder in andere exotische Territorien verschuldet. Diesen Faktor werden wir in dem alten Erbfeind aller Grazien und Ideale, der Gewohnheit, erkennen.

Bekanntlich funktionieren unsere Sinne, und infolgedessen auch der Verstand und die Phantasie nur in Zuständen der Relaivität. Wir nehmen eine Bewegung nur dann wahr, wenn sie auf einen ruhenden Punkt bezogen werden kann, während wir für die absolute Bewegung keinen Sinn haben. Die Wahrnehmung des Unterschiedes, wo der jeweilige psychische Zustand zum Maßstab des folgenden wird, ist das Grundprinzip aller mit Bewußtsein verlaufenden psychischen Funktionen. Der Wechsel von Ton- und Farbeneindrücken, die Verschiedenheit der Intensität von Lust- und Schmerzempfindungen je nach dem Stadium ihres Eintritts oder ihrer Fortdauer, die durch die Vergleichung eigener Lebensbedingungen mit denen anderer hervorgerufene soziale Unzufriedenheit (das Glück der Reichen erscheint dem Armen größer als es in Wahrheit ist, weil von ihm sein eigener Zustand neben jenem als ein Zustand beständiger Entbehrungen empfunden wird) sind einzelne Momente dieses allgemein geltenden Empfindungsgesetzes. Dieselbe Bedingung eines objektiven Unterschiedsbestandes in den Erscheinungen liegt auch der Unterscheidungs-

tätigkeit des Verstandes zugrunde, der die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mittels der wellenartig fortschreitenden Form von Ursache und Wirkung unter allgemeine Begriffe faßt und rubriziert. Selbst in der Mathematik mit ihrem eisernen Bestande von Erkenntnissen tritt diese Relativität der Anschauungen und Begriffe überall zutage. In weit höherem Maße ist dies bei ihrem Antipoden, der freigeborenen Kunst der Fall, die mitsamt ihrem aristokratischen individuell gegliederten Familienkreis der sanften Gewalt des Rhythmus, der Harmonie und des Kontrastes huldigt.

Es sei hier eine Bemerkung gestattet, die, an sich nicht uninteressant, uns auch unserem Thema näher führen wird. Alle Wertschätzung von Tugend und Schönheit, welche Natur tief in unsere Organisation gebettet hat und die bei günstiger Gelegenheit in Gefühlen der Verehrung, selbstvergessener Hingebung, welche, wie uns dünkt, allein das Leben wert machen, hervorbricht, scheinen der Natur an sich gleichgültig zu sein. Die Natur scheint sich dieser Gefühle, die für uns das Zentrum unserer Sehnsucht bedeuten, welche lebendig uns zu erhalten und zu pflegen uns unsere vornehmste Pflicht dünkt, als Emotionen zu bedienen, deren Bestimmung es wäre, neben den psychologisch-mechanischen Bewegungen als Faktor ökonomischer Kraftersparnis einherzulaufen, um diese zu fördern, zu sichern und zu beschleunigen, und sie dann nach geleisteter Arbeit, gleich den Blättern im Herbste, als rudimentäre Glieder dem Verfall anheimzugeben. — Daß diese Einsicht, weit entfernt uns in Ansehung der Ideale irre zu führen und unser Wesen zu erniedrigen, vielmehr es zu veredeln und zu heben geeignet ist, insofern es selbständig und selbstherrlich, gleichsam aus dem Nichts Werte dichtend schafft, ist selbstverständlich; aber nicht der Erhöhung unseres Selbstbewußtseins gilt diese Betrachtung, vielmehr soll sie einen tieferen Einblick in das Wesen der Natur gestatten. Die Indifferenz der Natur gegenüber unseren subjektiven Gefühlen, oder mit anderen Worten, die Wertlosigkeit derselben zur Erhaltung und dauernden Förderung unseres leiblichen natürlichen Wohles erweist sich am eklatantesten in der Macht der Gewohnheit, die sofort abstumpfend eingreift,

sobald die psychischen Impulse von den subjektiven Empfindungen geleistet worden sind. Denn, daß die Gewohnheit d. h. das längere Beharren eines bestimmten Gefühlszustandes notwendigerweise abstumpfend und schwächend auf denselben wirken muß, ist eine unmittelbare Folge aus dem bereits erwähnten Gesetze, daß der jeweilige Genuß- oder Gefühlszustand das Maß für die Intensität dieses Gefühles in der folgenden Zeiteinheit ist. Und ebenso kann die gleichfalls angedeutete Tatsache, daß jeder Genuß am größten ist im Augenblicke seines Entstehens und dann zu sinken beginnt, als Illustration der Gewohnheit angesehen werden. Damit jedoch ist die Macht der Gewohnheit nicht erschöpft, vielmehr geht ihre Tendenz dahin, Gefühle, Empfindungen, Einsichten und Stimmungen in einen unbewußten Instinkt hinüberzuleiten und in Reflexbewegungen zu wandeln. Dadurch erzielt die Natur eine Art somnambuler Sicherheit, größere Regelmäßigkeit der physiologischen Funktionen und die Ausschaltung aus jener Reihe von Vorgängen, die der Ermüdung unterworfen sind[2]).

Wir haben im vorstehenden versucht, in großen Zügen die Rolle zu zeichnen, welche im Haushalte des menschlichen Orga-

---

[2]) Einige Beispiele allgemeiner Art für die in die Machtsphäre der Gewohnheit gehörenden Erscheinungen mögen hier Erwähnung finden: Die Unempfindlichkeit gegen den Druck der uns umgebenden atmosphärischen Luft. Die Leichtigkeit, mit der wir die enorme Mannigfaltigkeit der Sprache und die sehr kombinierten Vorgänge beim Sprechen beherrschen. Vorurteile, besonders, wenn sie mittels der Phantasie auf das Gemüt der Jugend einwirken, bleiben wie mit dem Gehirn verwachsen für das ganze Leben dominierend und weichen nur in seltenen Ausnahmsfällen der Einsicht späteren Alters. Auf Gebieten, wo die freie Phantasie die Führung hat, macht sich der Einfluß der Gewohnheit weniger geltend: teils weil die Kunst an ein reiferes und an ein gebildetes Publikum sich wendet, teils weil sie auf die Verschönerung des Lebens, nicht auf den Lebensunterhalt zielt und demgemäß auf das lebendige Spiel der geistigen Kräfte hinwirkt, zu dem die sinnliche Wahrnehmung nur den Vorwand, die Gelegenheit zur Anregung, nicht aber den eigentlichen Stoff hergibt. Das Zusammenspiel geistiger Kräfte (Phantasie) ist aber zu sehr individualisiert, und selbst bei einem und demselben Individuum zu sehr von Alter und Stimmung abhängig, um ein günstiges Objekt für Gewohnheit abzugeben. Übrigens muß auch die Kunst in Stil und Richtung, wie auch in der Art der Symbolisierung oft genug wechseln und sich der Mode akkommodieren, will sie nicht ihres veredelnden Einflusses auf das Gemüt des Publikums verlustig gehen. —

nismus der Gewohnheit zufällt. welche zweckmäßige Entlastung dem Zentralorgan des Bewußtseins durch ihr Eingreifen zuteil wird und welche Summe lebendiger Kräfte diesem Organe zur Disposition für andere Leistungen gestellt wird. Wir würden gewiß nicht anstehen, der Gewohnheit, wie wir sie gezeichnet haben, dieselbe Wichtigkeit zuzugestehen und unsere Dankbarkeit zu widmen wie ihrem Nächstverwandten, dem Sorgen brechenden Schlafe, wenn sie uns nur nicht um ein Gut betrogen hätte, das alle Vorteile der Ökonomie samt deren Korollarien aufwiegt und in Schatten stellt: Die Unerkennbarkeit unseres ureigensten Wesens, des „Ding an sich" des Menschen, der von allen Zufälligkeiten, von denen das Leben voll ist, losgelösten allgemeinen Menschheit im Menschen, des Typus, an dem die Individuen, so verschieden an Erlebnissen sie auch sein mögen, immer und überall gleichen Anteil haben, und dessen Kenntnis weit mehr als alle Religionen die Menschen verbrüdern würde. Diese Wesenseinheit, die aus der Ferne der Ahnung in unserer Sehnsucht wetterleuchtet, muß notwendigerweise für Sinn und Intellekt so lange verborgen bleiben, als dieselben, wie oben erörtert, nur den Unterschied des neuen Zustandes vom früheren voll erfassen, daher einen objektiv sich gleichbleibenden Zustand nur dann empfinden, wenn er mittels der abstumpfenden Gewohnheit in einen veränderlichen respektiv sinkenden verwandelt wird, hingegen ein einfaches unterschiedloses Wesen als solches ihnen unerreichbar bleiben muß. Die Gewohnheit, deren Funktion auf die Anpassung der Erscheinungen mit den Bedingungen unserer Empfänglichkeit gerichtet ist, versagt ihren Dienst gerade dann, wann er zum Heile der Menschheit am notwendigsten gewesen wäre. So wäre denn der ganze Lärm verfehlt. Die Menschheit ist nunmehr noch ein Kunststück, nimmermehr ein Kunstwerk, dieweil die Märchenfee hinter dem Zwerg für immer gebannt bleibt.

Der buhlerische Charakter, allen Eindrücken in ihrer bunten Zufälligkeit ohne Auswahl mit gleicher Empfänglichkeit sich hinzugeben, welche alle Sinne, besonders die höheren, kennzeichnet, stimmt zu der Art des Vorganges, in welcher diese Eindrücke zustande kommen. Das Zustandekommen jedes einzelnen Sinnes-

vorganges geschieht im Wege einer physiologisch-chemischen Explosion, eines in gleicher Hast der Ent- und Abwicklung begriffenen mechanischen Prozesses, welcher jede Empfindung oder Wahrnehmung einleitet und hervorruft. Aber dieser rein mechanische Abfluß der Geschehnisse nimmt einen edleren Charakter an, wenn er im Zentralorgan die Sphäre erhöhter psychischer Tätigkeit erreicht. Gleichwie der Held eines Dramas bei seinem ersten Auftreten schon durch Benehmen und edlere Sprache sich einführt und von seiner Umgebung vorteilhaft absticht, das Gemüt anregt und in den Mittelpunkt unseres Interesses gelangt, so individualisiert sich die reflektierende psychische Tätigkeit gleich bei deren Auftreten dadurch, daß sie nicht mit gleicher Aufmerksamkeit, mit gleicher Wärme des Interesses die von verschiedenen Sinnen auf sie eindringenden Reize aufnimmt. Indem die Psyche auf jeden Sinnesreiz in genau bemessener Weise reagiert und die spezifische Energie strengstens beobachtet und durchführt, ohne den Anreiz des einen Sinnes mit dem eines andern zu verwechseln, reagiert sie auch auf einen und denselben Eindruck mit verschieden abgestufter Stärke und Nuance, verschieden sowohl hinsichtlich der Stärke des objektiven Reizes als auch nach dem Grade der subjektiven Teilnahme, welche sie, entsprechend ihrem jeweiligen Erregungszustande, jenem entgegenbringt. Ein Duft, ein Lichtstrahl, ein Ton sind nicht bloße Empfindungen, sondern auch Gefühle, die auch das Gemüt anregen und ihre Wirkung bis auf das Gemeingefühl erstrecken. Auch ist die psychische Reaktion an den effektiven äußeren Reiz nicht streng gebunden; subjektive Nachbilder und Nachklänge begleiten ursprünglich jede Affektion des entsprechenden Sinnes, infolge deren eine ruhigere Besitzergreifung und Objektivierung des von der äußeren Explosion erhaltenen Antriebes Platz greift. Damit ist aber auch die Vorbedingung für die im Gedächtnis in latentem Zustande festgehaltenen Vorstellungen gegeben, die dann auch auf indirekte psychische Anregung durch Ideenassoziation im Bewußtsein wieder lebendig werden. Dieses Spiel des Unter- und Auftauchens von Nach- und Nebenempfindungen sinnlicher Eindrücke mag die psychologische Grundlage für die Vorstellung der Zeit, für Gegenwart und Ver-

gangenheit abgeben, welche eben nur die Bewußtseinsformen jenes Auf- und Untertauchens der Nachempfindungen (Nachbilder und Nachklänge) in unserem Hirn sind und als Zeitbewußtsein erlebt werden. Die Zukunftsvorstellung dürfte die Bewußtseinsform des von selbst sich bildenden Analogieschlusses sein, daß gegenwärtige Eindrücke ebenso und in derselben Weise schwinden und in Vergangenheit untertauchen und zur Gegenwart wieder aufleben werden. Ein psychischer Schluß, wie die dritte Dimension des Raumes übrigens auch einer ist, und die Physiologie der Sinnesorgane mehr Derartiges uns lehrt.

Diese Betrachtung wirft einen aufhellenden Reflex auf die das menschliche Gemüt immer ansprechende und ergreifende Empfindung, welche der Anblick des naiven und anmutigen Benehmens eines Kindes in uns erweckt. Denn nichts anderes als das von Reflexionen, von Unruhen und Sorgen befreite Leben in der Gegenwart bei einem Menschenkinde, in dessen Hirn das Spiel auf- und untertauchender Sinneseindrücke noch nicht das festgelegte Geleise der Erinnerung ausgefahren hat, und in welchem demnach die Vorstellungen noch zeitlos, d. h. bloß in der Gegenwart verlaufen, rührt und fesselt unsere Seele bis zur Zärtlichkeit, bis zur neidlosen, aber sehnsüchtigen Glückverheißung. Die Empfindung des Rührenden im Naiven entspringt dem Umstande, daß dieses Glück nur uns gelte, die wir es verloren, während es in dem Kinde, welches dieses Glück besitzt, ungenossen verläuft. Denn das ausschließliche Leben in der Gegenwart, ohne bewußte zeitliche Vergleichung ist ein von uns vergebens ersehnter Zustand der Unschuld, deren zärtlich schwaches Licht in der dreizackigen Flamme des zeitlichen Schauens unkenntlich wird und durch den Mechanismus unseres Hirns uns versagt bleibt.

Wenn man von der Entwicklung zur Zeit der ersten Kindheit, in welcher die mechanisch-physiologischen Kräfte zu fast ausschließlicher, die der bewußten psychischen Tätigkeit zu nur schwacher Geltung kommen, absieht, so kann man im Leben des einzelnen Menschen wie in der Entwicklung der Völker drei großzügige Phasen unterscheiden. Die erste Phase würde durch den früh im Dämmerlicht des Bewußtseins schon reifenden Egoismus zu charak-

terisieren sein, dessen formaler Grundzug darin besteht, daß er in den Dingen stets nur das Einzelne, zufällig Individuelle sieht und in kurzsichtiger Weise sie zu seinem unmittelbaren Vorteil auszunützen bestrebt ist. Was früher traumhafter Instinkt, lebt jetzt in lichterem Bewußtsein — sonst ist nicht viel mehr. Die nächst höhere Phase ist durch das stärkere Hervortreten des zielbewußten Strebens nach Erkenntnis, des angeborenen Sinnes für Kultur, ausgezeichnet, dessen Betätigung auf eine objektive Auffassung der Vorgänge in Natur und Leben zielt, mit dem erweiterten Blick auf das Allgemeine, auf Zustände und Gesetze, welche die einzelnen Erscheinungen bestimmen und sie seinem geistigen Besitze assimilieren, um sie nach ihrer Disposition und seinem Erkenntnisgrad zu seinem Gebrauch umzugestalten. Hiermit beginnt die wissenschaftliche Betätigung des menschlichen Geistes. Die Wissenschaften sind demnach in ihren Resultaten nur eine freie Übersetzung des gebundenen absorbierenden Egoismus ins unparteiische Erkennen. Denn mag die wissenschaftliche Erkenntnis noch so sehr um ihrer selbst willen angestrebt werden und als lebendiger Organismus sich selbst genügen, so greift sie doch über die Theorie hinaus ins praktische Leben und ermöglicht Erfindungen, welche die Sicherheit und Annehmlichkeit des Daseins fördern.

Aber ebenso wie der Egoismus zunächst in den Sinnen, die Wissenschaft im Verstande, so hat auch die Kunst ihre Grundlage in unserer Organisation, im Gemüte oder in der Phantasie. Der Grundunterschied zwischen Sinnen, Verstand einerseits und dem Gemüte andererseits ist der, daß jene eine nivellierende Empfänglichkeit den Erscheinungen entgegenbringen, das Gemüt hingegen immer nur individualisierend reagiert, indem es jedes Ding mit einer bestimmten Lebhaftigkeit und einem bestimmten Interesse begrüßt, entsprechend dem zugehörigen Tone, mit dem dieses Ding es getroffen und angemutet hat. Dieses Interesse gilt nicht, wie sonst, einem unterscheidenden Merkmale des objektiven Dinges, vielmehr einem Verhältnis dieses Dinges zum persönlichen Ich. Die Wissenschaft kennt keine Wertunterschiede, für Zu- und Abneigung ist sie gleich unempfänglich. Ins Innere der Natur dringt

kein Verstand der Verständigen[3]). Im kalten Bad der Wissenschaft ist es die Erforschung des Wirklichen (als Gegenstand sinnlicher oder angeschauter Erfahrung) allein, der unser Interesse gilt. Erst die Schätzung von Dingen nach ihrem eigenen inneren Werte, losgelöst von dem Interesse einer persönlichen Förderung, nur im Gefühle des Gefallens, der Bewunderung, Verehrung, Hingebung sich offenbarend, individualisiert und beseelt das Ding.

Indes die Zeichnung der scheidenden Grenzen zwischen diesen Hauptstämmen psychischer bewußter Tätigkeiten sollen nicht ihre Isolierung gegeneinander bedeuten, vielmehr finden die innigsten Beziehungen unter ihnen statt, besonders in Stadien höherer Entwicklung fließen ihre Grenzen fast ineinander, wie es z. B. bei der Metaphysik und Religion der Fall ist, die auf der Schwelle zwischen Dichtung und Wissenschaft schwankend, großartige Gebäude aufführen, die wesentlich Dichtung sind und zugleich auf die Erklärung der Welt hinzielen. Auch der Kunst auf ihrem ganzen ausgedehnten Gebiete sind Züge nächster Verwandtschaft mit dem Egoismus und mit der Wissenschaft aufgeprägt, deren Tendenzen sie zu einer höhern Einheit der Individualität zusammenfaßt. Indem der Mensch durch gesteigerte Erkenntnis und Erforschung der Erscheinungswelt zum Bewußtsein seiner Herrschaft und seines höheren intellektuellen Wertes gelangt, kann er nicht umhin, auch sich selbst als die zunächst stehende Erscheinung zwar, aber immer als eine Erscheinung zu objektivieren. Die allseitige Ausbildung seiner eigenen objektiv aufgefaßten Individu-

[3]) Die Wissenschaft schlechtweg hat immer die Bewegungen der Materie zu ihrem Gegenstande, deren Produkte vom Gehirnapparate auf uns unerschließlichem Wege als Formen geistiger Vorgänge empfunden werden. Die geistigen Wissenschaften hingegen haben eben diese Produkte zum Gegenstande, sie streben eben den Konnex dieser Produkte zu erforschen, wobei Wertbegriffe mit hineinspielen und den Übergang zur Dichtung bilden, die vollends von Wertgefühlen beherrscht ist. — Von diesem Gesichtspunkte aus würden die Wissenschaften etwa in folgender Weise sich ordnen lassen. Zunächst die (Physik, Physiologie, Psychologie), als zweite Ordnung Logik und Mathematik, denen ebenso wie der Mechanik jeder Wertbegriff fremd ist; an letztere, die formalen Wissenschaften, gliedern sich die geistigen Wissenschaften schlechtweg, Geschichte, Philosophie Sprachwissenschaft, die den Übergang zur Dichtung bilden.

alität ist ihm das höchste Ideal, welches anzustreben er sich um so berechtigter dünkt, als er infolge phylogenetischer Erkenntnis wie auch durch seine geistige Oberherrschaft und Macht über die Dinge sich als einen Mikrokosmos, als den Zentralpunkt der Welt zu betrachten sich gewöhnt hat. In diesem objektivierten Egoismus hat die Kunst ihre angemessene Stellung, deren wesentliche Aufgabe es nun ist, die geistige Individualität des Menschen über die Natur auszugießen, diese zu beleben, zu dramatisieren und die Seele selbst zum Makrokosmos auszudehnen und zu erweitern.

Diese Ansicht von dem Charakter unserer geistigen Kräfte und der daraus sich ergebenden Aufgabe der Kunst ist nicht so zu verstehen, als wäre der Kunst diese Aufgabe gestellt, auf deren Erfüllung sie bedacht sein sollte, die aber auch ausbleiben könnte. Vielmehr würde das Schema dieses Entwicklungsprozesses mit derselben Notwendigkeit sich abwickeln, wie das Hervorwachsen von Wurzel, Halm und Blüte auf wohlbestelltem Felde. Ja, mehr noch: das Verhältnis zwischen sinnlicher Wahrnehmung, intellektueller Verarbeitung und intuitiver Kunst ist ein gegenseitig bedingendes; jede dieser psychischen Tätigkeiten ist zugleich Ursache und Wirkung des anderen, die mit organischer Notwendigkeit untereinander verbunden sind. Wenn Sokrates zu einem Jüngling, dessen Fähigkeiten er prüfen wollte, sagte: „Sprich, damit ich dich sehe“, so lag hier die richtige Ansicht zugrunde, daß die intellektuelle Erkenntnis die Vollendung der Anschauung sei; gleichwie bei jedem Wahrnehmungsprozesse die Mitbetätigung psychischer Kräfte die treue Spiegelung des wahrgenommenen Bildes erhöht. So sieht derjenige, der ein kurzes Gesicht hat, einen Gegenstand besser, von dem er sich wieder entfernt, als einen, dem er sich nähert, weil ihm das geistige Gefühl nunmehr zu Hilfe kommt. Wie auch das stereometrische Sehen infolge des geistigen innern Sinnes zustande kommt, und auch der Akkord als solcher nur unter der Mitwirkung geistiger Funktionen empfunden wird. Die geistigen Potenzen, die den Sinnen, dem Erkennen und der Phantasie zugrunde liegen, sind keimhaft, gleichsam wie in einem lebendigen Urei gebettet, dessen Ausbrütung das Leben des Einzelnen wie das ganzer Völker füllt.

Es würde nicht uninteressant sein, an dieser Stelle eine Betrachtung einzuflechten, die den Quellen nachzugehen suchte, aus denen der Egoismus einerseits und anderseits der Sinn für das Schöne und für die Sympathie überhaupt entspringen, und die uns vielleicht der Aufklärung über ihre entgegengesetzten Naturen bei offenbarer Gleichartigkeit der Tendenzen (Egoismus, Individualität) näher zu bringen sich eignen dürfte.

Schon die Gegensätzlichkeit der Pole menschlichen Denkens und Fühlens: der abwehrende, isolierende, stets hungrige Egoismus einerseits, der Erweiterung der Erkenntnis und des Gemütes anstrebende Trieb in Wissenschaft und Kunst anderseits, die allgemeine Verbreitung des Trachten und Handeln unablässig, instinktartig beeinflussenden Egoismus einerseits und der sporadisch, nur gewisse Anreize beachtende, in ruhiger Betrachtung genießende ästhetische Sinn anderseits legen die Vermutung nahe, daß beide Arten menschlicher Auffassung nicht transzendentaler Natur, nicht angeboren wie etwa der Sinn für Schmerz und Lust, sondern Produkte eines Mechanismus sind, die erst im Verlaufe der Entwicklung des Menschen zustande und zur Geltung kommen.

Wir wollen diese Schwierigkeit in der Form eines Problems fassen und ihre Lösung versuchen.

Wenn Denken und Fühlen des Menschen egoistisch ist, wenn er, der typische Philister, kurzsinnig, instinktiv dem Niedrigen zugewendet, stets mit hohler Hand oder mit geballter Faust nach allem greift, woher kommt das ästhetische Bewußtsein, woher der Trieb nach Erkenntnis, woher die Sympathie? Oder umgekehrt, wenn der Mensch Geist, Seele über die Natur erweiternd, sich selbst als ein Objekt, als ein Vorstellungsbild gleich der übrigen Natur und die Natur wie Mitmenschen als Teile des eigenen Wesens erkennt, woher kommt der Egoismus? Wenn das Bewußtsein von der tatsächlichen Existenz des eigenen Ichs nicht angeboren, wenn das Kind, mit seinen Füßchen spielend, offenbar keine Ahnung hat, daß sie Teile eines Körpers seien, welche in näherer Beziehung zueinander stehen, als zu irgend anderen Gegenständen, woher kommt dann der Egoismus? oder kurz und allgemein, jedoch im wesentlichen in demselben Sinne gefaßt: was

ist es, das die Empfindungen als solche (wie Schmerz, Lust, Freude, Gefallen) von sinnlicher Wahrnehmung differenziert und bewirkt, daß sie nicht wie diese Objekte außerhalb unseres Körpers unser Mitgefühl anregend erscheinen, sondern in dessen dunkeln Innern egoistisch verlaufen? Woher das Bewußtsein des Ich?

Unserer Ansicht nach waren Ursprung und Schwerpunkt des Egoismus wie der Sympathie in der physiologischen Psychologie zu suchen, und zwar in den Nervenfunktionen in Verbindung mit dem Assoziationsvermögen.

Es werden nämlich die mannigfaltigen Empfindungen des Unbehagens und des Schmerzes, denen der zarte Kinderkörper früh schon ausgesetzt ist, durch Ideenassoziation mit dem Bilde der betreffenden schmerzempfindenden Körperteile, mit welchem die Empfindung von Schmerz so unzertrennlich zusammenhängt und mit den durch das Schmerzgefühl ausgelösten Bewegungen zu einem Schmerz-Ich verschmolzen (mit welchem ein Seelenzustand abwehrend feindlicher Stimmung vermischt sein mag); andere Dinge, zu welchen auch die nicht von Schmerz affizierten Teile des eigenen Körpers gehören, werden nun im Verhältnis zu jenen affizierten und differenzierten Teilen Außendinge. Nun tauchen (wohl wegen des quantitativ schwächern Empfindungswertes in einer relativ vorgeschrittenen Entwicklungsperiode auch Gefühle des Behagens und der Lust auf, die in gleicher Weise wie früher durch Assoziation mit den lustempfindenden Körperteilen und deren Bewegungen zu einem Lust-Ich verschmelzen (mit welchem ein Seelenzustand ansprechender sympathischer Stimmung sich verbinden mag). Da jedoch die zweifach differenzierten Ich der Lust- und Schmerzempfindungen auch an einem und demselben Körperteile und dessen Bewegungen zur Geltung und zum Ausdruck kommen, so ergibt sich notwendiger Weise ein einheitliches Ichbewußtsein, worin die Formen elementar und schematisch hinlänglich vor- und ausgebildet sind, um später, in einer reicheren Entwicklungsphase zu Subjekt und Objekt, zu Ich und Welt sich auszugestalten und, wie wir gleich sehen werden, die Grundzüge für den derb eingreifenden und passiv genießenden Egoismus, für die betrachtende Lust am Schönen, für den voraussetzungslosen

Forschertrieb abzugeben. Letzterer erstreckt sich in natürlicher Weise auf alle Objekte, die, unberührt von dem Mechanismus der Assoziationsprozesse, vom Ichbewußtsein (in seiner zweifachen Gestalt) nicht in Beschlag genommen worden und daher in ihrer ursprünglichen Objektivität verblieben sind.

Indes erstreckt der Mechanismus, der das Ichbewußtsein in der Form des Egoismus zustande bringt, seine Wirksamkeit auch auf das ästhetische und ethische Gebiet. In einer gereifteren Entwicklungsperiode, in der das Individuum, vorgebildet durch die geschilderten psychischen Prozesse, auch für minder derbe Emotionen, wie die Sinneslust es noch ist, empfänglich geworden, und aus seiner Organisation heraus die edleren Genüsse des Schönen und des Guten zu keimen beginnen, werden auch diese Empfindungen von dem Mechanismus der Ideenassoziation ergriffen und zu einem persönlichen Verhältnis zur Individualität gestellt, in der Weise, daß diese die Empfindungen nicht nur genießend erlebt, sondern auch sich selbst zu größerer Vollkommenheit gefördert fühlt, welche in der Kunst zu neuen Schöpfungen, in der Moral zu sie verwirklichenden Handlungen drängt. Der Umstand jedoch, daß die feineren Empfindungen, die Freude am Schönen namentlich, wiewohl gleich dem Egoismus aus einem assoziierten Ichbewußtsein entspringend, dennoch mit weniger Vehemenz, in der milden Form der Hingebung oder gar der Selbstverleugnung erlebt werden, also nicht mit dem Bilde des eigenen Körpers, sondern mit dem des Objekts verschmelzen, ist ein wesentlich charakteristisches Merkmal, das eine besondere Erklärung fordert, jedoch in der Natur der Nervenkonstitution ihr Genüge findet. Diese ist nämlich so beschaffen, daß wir eine weit größere Empfänglichkeit dem Schmerze als der Lust entgegenbringen, und daß kein reines Lust- und Glücksgefühl an Intensität der Empfindung einem physischen Schmerze gleichkommt. Man vergleiche nur die Empfindung des Tieres, welches ein anderes frißt, mit der dieses anderen, und es wird gleich klar, daß das Selbstgefühl im Zustande des Leidens weit mächtiger als in dem des Genießens ist. Hingegen findet das gegenteilige Verhältnis statt, wo es sich um Gefühlswerte handelt. Der Anblick des Widerlichen und Unschönen ist weit

weniger abstoßend und noch weniger nachhaltig als wie der Eindruck des Schönen befriedigend, welcher bis zur Bewunderung und zum Sichselbstverlieren in dessen Anblick sich steigern kann.

Wir werden in der Folge noch einen Faktor aus dem Gebiete der Physiologie der Sinnesorgane kennen lernen, der die Verschmelzung von Empfindungen ästhetischer Art mit dem Objekt und nicht mit dem Ichkörper bewirkt; hier mag bloß die Erwähnung Platz finden, daß die ästhetischen Empfindungen durch die sogenannten höheren Sinne, also mittels des Gesichts- und Gehörsinnes vermittelt werden, deren hervorragend charakteristischer Zug es ist, daß sie ein sehr klares Bild des sie affizierenden Objektes liefern, gleichwohl aber eine sehr schwache subjektive Empfindung auslösen und im Gegensatze zu den anderen Sinnesorganen stehen, die eine intensive Empfindung, hingegen ein sehr unklares oder gar kein Bild des affizierenden Gegenstandes liefern.

Die Frage nach den Quellen des Egoismus und der Sympathie erledigt sich demnach dahin, daß beide komplizierte Formen des Ichbewußtseins sind, das wiederum aus einfacheren Empfindungen, wie Schmerz, Lust, Freude, Mitleid entsteht. Diese Elemente des Ichbewußtseins erhalten nämlich ihr Gepräge, ihre von anderen sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen sich unterscheidende Marke dadurch, daß sie nicht wie diese als wahrgenommene äußere Objekte, sondern (von einem im zarten Kindesalter, aber in verschiedenen Entwicklungsphasen eingreifenden Machanismus der Ideenassoziation) als Vorgänge im Innern des Subjekts erlebt werden. Dieser Mechanismus der Ideenassoziation verschmilzt nämlich die Empfindungen mit dem Bilde des eigenen Körpers und dessen Bewegungen zu einzelnen verdichteten Knotenpunkten des Ich, die sich dann zum Bilde des einheitlichen Ichbewußtseins vervollständigen, welches als solches in dem Hirn verankert wird. Das Ich ist demnach nichts anderes als eine Funktion der Verschmelzung von Empfindungen mit dem ihnen zugehörigen Körper infolge der Ideenassoziation. Die Art und Weise dieses Vorganges, die Verschmelzung und Differenzierung der einzelnen Empfindungen in rohen Umrissen zu skizzieren ist in der vorangegangenen Betrachtung versucht worden.

Es dürfte vielleicht kein uninteressantes Thema für phantasiebegabte Denker abgeben, den ästhetischen und ethischen Verhältnissen gedanklich nachzugehen, welche im einzelnen wie in der Geschichte der Menschheit zur Entwicklung gekommen wären, falls die Gauklerin Ideenassoziation das Verschmelzungsspiel zum Ich nicht dem Bewußtsein suggeriert und dem Hirn eingeimpft hätte. Uns sei hier ein kurzer Spazierritt auf diesem etwas phantastischen Terrain gestattet, nicht so sehr in der Hoffnung, daß wir uns dem hier gesteckten Ziele, aus den Sinnen die Künste genetisch entstehen zu lassen und die Künste als eine in die Intuition erhobene Sinnenlust darzustellen, näher brächten, als vielmehr daß wir, auf der Höhe der Abstraktion angelangt, einen Leitstern gewännen, der den Weg zu jenem Ziele beleuchten könnte. —

So viel scheint klar zu sein, daß, wenn man von der Ideenassoziation abstrahierend den Ichknoten ungeknüpft oder aufgelöst sich denkt, Empfindung und der affizierte Körper auseinander fallen. Lust und Schmerz erscheinen nun dem sie empfindenden Körper als äußere Objekte wie alle anderen und werden unpersönlich empfunden Das Subjekt ist unpersönlich, da kein Band existiert, das es hätte vermögen können, die Empfindungen in sich zu verinnerlichen, oder besser, da keine Wand existiert, die es hätte vermögen können, die persönliche Empfindung von den unpersönlichen zu trennen. Körper und Empfindung führen daher ein getrenntes Dasein, wie die Kugel und der Schall eines abgefeuerten Geschosses von diesem getrennt sind; somit ist auch der Keim zu einem mit der Zeit sich entwickelnden Egoismus ebensowenig wie zu dem der Sympathie gegeben. Im Fortschritte der Erfahrung jedoch muß notwendigerweise der tatsächliche Zusammenhang zwischen Wahrnehmung von Lust und Schmerz und dem zugehörigen affizierten Körper als einheitlichem Träger der verschiedenen Empfindungen auffallen, bemerkt, als zusammengehörig erkannt und durch Gewohnheit verstärkt in ein inniges Verhältnis zueinander, zu einem Verhältnis verschiedener Prädikate zu einem gemeinsamen Subjekt, wie etwa Donner und Blitz, gebracht werden, um zur Bildung einer grundlegenden Synthesis des Bewußtseinsinhalts fortzuschreiten. Nun haben wir bereits auch oben gesehen, wie das

Schöne und überhaupt das Sympathische, das in uns lebendig wird, dadurch entsteht, daß innere Empfindungen milderen Genres als Lust und Schmerz zu einem loseren Zusammenhange mit dem Ich verschmolzen werden, und daß durch diese leichtere Schürzung des Ichknotens die objektive Auffassung oder die Verschmelzung der Empfindung mit dem Objekt ermöglicht und erzielt wird. Diese letztere Art von Verschmelzung ist bei dem fiktiven ichlosen Menschen, wie erwähnt, durch die Gewohnheit, mannigfaltige Empfindungen auf ein einheitliches Subjekt zu beziehen, hergestellt, und somit das Band, das die Voraussetzung für ästhetische und sympathische Gefühle ist, in noch größerem Umfange gegeben, als es bei dem wirklichen Ichmenschen der Fall ist, weil die diese ästhetischen Gefühle bildende Voraussetzung zugleich auch auf andere Gefühle, auch auf Lust und Schmerz sich erstreckt. Es würde demnach auch diese nicht bloß in ruhigeren Formen, in milderer Intensität verlaufen, sondern auch mit einem Glorienschein des sympathisch Schönen umsäumt empfunden werden, welcher die Lust zur gehobenen Glückseligkeit, den Schmerz mit dem Schauer des Tragischen verklären würde.

Wenn diese Exkursion ins Phantastische einer Entschuldigung bedarf, so findet sie sich in ausreichnedem Maße in dem Umstande, daß hier endlich einmal faßlich in einem Bilde klargelegt wurde, daß die Dichtung einer Welt des Guten und des Schönen (worauf die Kunst ihren Blick als auf ihr eigenes Modell, wie der Richter vom Buchstaben des Gesetzes hinweg auf dessen Geist zu richten hat) ebenso in der Organisation des Menschen begründet wie die Vorstellungen der wirklichen Welt es sind; auch ist an diesem Bilde von heuristischer Bedeutung, daß gerade durch die Ableitung des Egoismus und der Sympathie aus einem Prinzip die Vollgültigkeit des Idealen sich ergibt, und dadurch neben der Erkenntnis der gemeinen Wirklichkeit auch für eine idealistische Weltanschauung ein psychologischer Ausgang- und Stützpunkt gewonnen wird. Auch ist jener Mechanismus nicht so lückenlos wirksam, daß nicht, selten zwar[4]) aber doch sporadisch Individuen ins Leben

[4]) Doch nicht so selten als es den Anschein hat. Gibt es doch traurige Fälle, wo genial angelegte Naturen sich selbst und der Welt in praktischer

treten können, an deren Wiege Gevatterin Ideenassoziation, diese Erzfeindin aller Grazien, nicht Patin gestanden hätte. In solchen vereinzelten, von dem normalen Verlauf abweichenden Fällen ist den eingeborenen Keimen künftiger Reichtümer, die in der jungen Seele verstreut sind, insofern eine glückliche Entwicklung verbürgt, als dadurch ermöglicht ist, daß die junge Seele empfangene Eindrücke von Lust und Schmerz, welche die Außendinge ihr zuführen, mit diesen verschmelze (wie es bei Sinneswahrnehmungen zu verfahren auch ihre Art ist), und solcherweise gleichsam ein gemeinsames Empfindungsleben mit den Dingen der Außenwelt führe, unter denen sie auch (Lust oder Schmerz über sie verhängendes) Schicksal verkörpert findet. So wohnt ein und derselben Empfindung von derselben Wärme und Intensität eine verschiedene Leuchtkraft inne, je nachdem sie von einem Individuum mit starkem Ichbewußtsein, oder von einem vorwiegend mit objektiver Auffassung veranlagten Menschen empfunden wird; was bei jenem nur dumpf, undefinierbar erlebt, wird diesem zu einer hellen, lebendigen Gestalt. Damit ist aber der Anfang und zugleich das Wesen einer künstlerischen Persönlichkeit, das was das innere Wesen des Genius ausmacht, gegeben.[5])

Dazu kommt noch in Betracht, daß der Egoismus, die unausbleibliche Folge aus den Naturen der Nervenfunktion und des Ichbewußtseins, nicht allein das Individuum von der übrigen Welt trennt, sondern es gewissermaßen auch von sich selbst isoliert. Zwischen Empfindung und anderen geistigen Funktionen, wie Denken, Anschauung wird durch den Ichschnitt eine dermaßen trennende

---

Beziehung verloren gehen. „Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent wird ein Angeborenes gefordert, das von selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewußt mit sich führt, deswegen auch so geradehin fortwirkt, daß, ob es gleich die Regel in sich hat, es doch zuletzt ziel- und zwecklos ablaufen kann“. Goethe, Brief an W. v. Humboldt.

[5]) Wenn von großen Genien behauptet wird, daß sie ihre Schöpfungen als selbst erlebt empfinden, so ist damit gemeint, daß dieselben Kräfte, welche die eigenen Erlebnisse zu objektivieren vermögen, auch beim Schaffen anderer Gestalten und Situationen wirksam sind. Der Unterschied dieser zwei Arten von Erlebnissen besteht bloß darin, daß die eine Art von Erlebnissen handelt, welche die Gunst des Zufalls an den Lebensstrand gespült, während die andere von solchen, welche innerlich konzipiert, durchrungen und erlitten worden.

Grenzlinie gezogen, daß ein gleichzeitiges inniges Zusammenwirken nicht mehr möglich geworden ist, während bei dem objektiv veranlagten Individuum nicht nur ein Zusammenwirken möglich, sondern überdies auch mit einer gegenseitigen Verstärkung und Förderungverbunden wird, so daß, wenn die eine geistige Funktion in Erregung kommt, zugleich auch die anderen in ihrer Weise die Erreguug teilen und das Gesamtbild der Erscheinung oder der Empfindung zu einer höheren Klarheit und nuancierten Lebendigkeit erheben. [6])

Diese Verschiedenheit in der ökonomischen Wirksamkeit psychischer Kräfte kommt vorzugsweise beim Genie als schöpferische Kraft der Phantasie zutage. Dadurch wird erst das Genie zur selbstmächtigen Persönlichkeit, zur universellen Individualität, zum wahren Naturkünstler oder Naturforscher, in dem Sinne wie die Schwalbe oder der Falke Naturflügler sind; dadurch erst gewinnt es Kraft über den Stoff, der sich ihm in individuelle Schönheiten, in typische Beziehungen zum Allgemeinen und zum Weltganzen wandelt, welche es in Gesetze, in künstlerische Gestalten konzentrierend prägt. Mitgenießend, mitschaffend und mitleidend, hingegeben dem seligen Schauen sieht das Genie auch Selbsterlebtes vorüberziehen, das durch größere Lebhaftigkeit und Intensität des Mitempfindens ausgezeichnet ist, und ins Weite strebend durch

[6]) Durch das Zusammenwirken und die Assoziation der Seelenkräfte werden die Erscheinungen der mechanischen Wirklichkeit aus ihrer Vereinsamung erlöst und in ein Reich gegenseitigen Verständnisses und Beseelnng umgeschaffen. In des Künstlers Auge, einem stillen Ozean, spiegeln sich engbegrenzte Erscheinungen und Geschehnisse, wie in einem Kaleidoskop sich gruppierend, zu einem gegenseitig sich bedingenden Weltbilde. In regungsloser Ruhe liegt der See; Wolken ziehen herauf; ein Windstoß, Blitz, Donner und Regen. Der See schäumt und bäumt sich auf. — Dem Dichter spielen diese Ereignisse nicht bloß vor seinem äußeren Sinne sich objektivierend ab, vielmehr kommen auch innere seelische Kräfte in gleicher Weise objektivierend in Miterregung: Die Wolken geraten ob der Unregsamkeit der Mutter in Unruhe. Ist die Mutter tot? Sie schicken den beflügelten Wind zur Auskundschaft. Indes sammeln sie sich zueinander, um selbst sich zu vergewissern; beugen sich tief zum See hinunter, entzünden die Laterne, die Züge der Mutter zu schauen. Diese gibt Lebenszeichen von sich. Tanzende Wellen und Schaumkämme künden Leben. Kinder und Mutter fließen sich umarmend zusammen.

besonderen Antrieb zur eigenen Ausgestaltung den Beobachter (sich selbst) zum aktiven Schaffen neuer Schönheiten anregt. In der Tat stimmt der Umstand, daß gerade selbsterlebte Lust und Leid, die von gewöhnlichen Menschen nur dumpf und undefinierbar genossen und gelitten werden, dem Genie zum Motiv zur ästhetischen Ausgestaltung werden, zum Bedürfnis, das Bild des Selbsterlebten in lichte Höhen zu erheben, von wo aus es das allgemeine Interesse herausfordert und befriedigt, so vollständig zu unserer Auffassung vom Wesen des Genies, daß er als Beweis dieser Auffassung gelten konnte, in welcher wiederum die Strahlen, die in unserem Versuche über die physiologische Grundlage des Egoismus und der Sympathie verstreut sind, wie in einem Brennpunkte sich vereinigen.

Es würde nicht schwer fallen, auch die äußeren typischen Schicksale, unter denen das Genie in der Regel zu leiden pflegt, in den Strom des Beweises zu leiten (das Genie ist im Vergleiche mit anderen Menschen in gewisser Beziehung ein Selbstopfer, denn es ist vermöge seines überwiegend objektiven Schauens und Genießens seines eigenen Ichs beraubt, überdies der notwendig falsche Maßstab, den die Menschen an ihn anlegen): allein solches Detail dürfte zu der rohen Skizze obiger Erörterung nicht recht passen.

Die Anziehung und der Zauber, der von einem schönen Gegenstand aus auf den Beschauer übergeht, liegt darin, daß die Seele des Gegenstandes wie dessen zugehöriger Ton in dem Gefühle des Beobachters ihren Sitz hat, welche er in dem Gegenstande ebenso objektiviert wie diesen selbst als Bild in der Netzhaut. Diesen Grad von Objektivationsvermögen bringt jeder Mensch, der eines ästhetischen Gefühls teilhaftig wird, wie wir gesehen haben, in seiner Organisation mit, ohne von seinem Ichbewußtsein wesentlich gestört zu werden. Von diesem jedoch unterscheidet sich die Objektivationsfähigkeit des Künstlers in mehrfacher Weise. Zunächst findet beim Anblick eines von Schönheit ausgezeichneten Objekts in dem Gemüte des Künstlers kein aufdringlicher Enthusiasmus statt, kein Aufblitzen verblüffender Aufregung und persönlicher Erschütterung, vielmehr eine in ruhiger Sachlichkeit verlaufende Anregung; eine individuelle Qualität wird angeschaut, welche jedoch

jeden Gegenstand auszeichnet, selbst den häßlichen, insofern er selbständige Kraft und Seele verrät. Immerdar und überall ist für den Künstler Allerseelentag, denn jedes Ding ist heilig seinem Herrn, seiner Seele. Mit dieser (oder besser infolge dieser) Gefühlsebbe im Gemütsleben des Künstlers ist eine Flut von Klarheit der Anschauung verbunden, welche dem Schönen eine besondere Stellung, eine lichte Abbildung in getrennter Gestaltung von seinem Körper sichert. Wie die Mythen bildende Phantasie der Griechen hinter jedem Flüßchen, hinter jeder Pflanze einen pflegenden und behütenden Gott ahnte, wie der Physiker hinter jede Erscheinung eine Äther- oder Luftwelle setzt, so sieht der Künstler hinter jedem Gegenstand einen zweiten, der diesen beseelt und ihn auf eine Stufe des absoluten Wertes und göttlicher Selbständigkeit erhebt. Das Urbild wird zum hinweisenden Symbol, das Abbild erst stellt das eigentliche Wesen klar. Dieses Abbild aus der Sphäre des Imaginären ins Reich des Wirklichen zu übersetzen ist ein schöpferisches Tun, das gleich der Natur Seele und Körper in einer dem Verstande rätselhaften Weise vereinigt und gleichsam transzendente Arbeit leistet, welche der Verstand nicht zu fassen vermag, vielmehr als ein Wunder anzustaunen sich bescheiden muß. Ja, man kann in gewissem Sinne sagen, daß ein Kunstwerk noch über ein Naturwerk hinausgeht, insofern es die Tugenden seiner Fehler hat, denn gerade durch die Abwesenheit psychischer Empfindungsfähigkeit im geformten Stoff, also durch die Vorstellung einer Sonderexistenz des Geistes ist das echte Kunstwerk imstande, unsere Seele in einer Weise anzusprechen, die sie zu den selbstlosesten, edelsten Reaktionen anregt, welche sie in ihren Tiefen birgt und wohin zu gelangen Naturwerken versagt bleibt.

Es ist klar, daß der Künstler, dessen Objektivationsvermögen nicht vom Ichbewußtsein eingeengt worden ist, die Dinge in der Weise auf sich wirken läßt, daß diese Wirkung, wie alle Wahrnehmungen der Sinne, an dem Dinge, von dem sie ausgeht, objektiviert wird. Ein Kunstwerk ist daher das Resultat des einwirkenden Dinges und der Bereicherung, die dieses durch die innere Verarbeitung im Bewußtsein des Künstlers erfahren hat. Das ästhetische Bedürfnis, das der Künstler von der Natur mitbekommen

hat, drängt über diese hinaus zu neuer Gestaltung, welche die Züge dieser beiden Faktoren tragen muß. Am augenfälligsten ist dieses der Fall bei der Schauspielkunst; aber in Wahrheit ist jedes Kunstwerk eine Art modelliertes Schauspiel, Geist von seinem Geiste, worin Mensch und Ding zu einer idealen Darstellung verwachsen sind, nur daß hier das Publikum von dem inneren Imperativ des ästhetischen Gewissens vertreten wird. Beim Schauspieler wie beim Dichter kommt es allein auf das Objektivationsvermögen an: dort veräußert die Persönlichkeit die Gestalt, ohne deshalb die Person selbst zu alterieren,[7]) beim Dichter wird die innere Empfindung in Form gedichteter Persönlichkeiten von der Person veräußert, ohne diese in Mitleidenschaft zu ziehen. —

[7]) Ein Schauspieler, der der Geistesbeschwörung eines Dichters leibhaftige Gestalt geben will, tut dies in der Weise, daß er dem Publikum vorführt, wie z. B. der Geist eines Romeo oder eines Königs Lear agieren und sich benehmen würde, falls er seine Person beleben würde. Hierbei ist aber die bedingte Form „beleben würde" der springende Punkt der ganzen Sache, weil sie die freie objektive Behandlung dieser Rolle andeutet. Die Beseelung erdichteter Geister streift im bildsamen Schauspieler nur jene der Objektivierung besonders günstigen psychischen Gebilde, welche physiognomische Bewegungen auslösen und elastisch genug sind ephemere Vorstellungsbilder aufzunehmen und wieder abzuschnellen, greift aber nicht in jenen Tiefe des Sensoriums, wo wesentliche Individualität, wo der Ichknoten fest verankert und zentralisiert ist, und wo wirklich Erlebtes seine Marke erhält zum Unterschiede von Rollespielen. Denken wir den Fall, Romeo fände auf der Bühne seine Julie, so daß beide ein Paar bildeten, welches in seinen gegenseitigen Gefühlen denen des Shakespearschen Liebespaares entspräche, so würde letzteres in der Darstellung nimmer zu seiner edelgeformten Physiognomie und Gestalt gelangen, vielmehr durch Leidenschaft oder Schüchternheit dem Zuhörer lächerlich und absurd erscheinen.

XX.

Pascals letztes Problem.

Von

Dr. phil. **Friedrich Kuntze**,

Rittergut Klein-Werther bei Nordhausen.

N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant taut de choses vraies qui ne sont point la vérité même?

Pascals „Pensées"[1]) werden heut wohl mehr gelesen und beachtet, als in irgend einer früheren Zeit. Dies ist dadurch zu erklären, daß der Gemütsverfassung Pascals und der Gesinnung der Besten unserer Gegenwart Überzeugungen und Gefühle gleicher Herkunft zum Grunde liegen. — Die moderne, alle Formen unseres Seins bestimmende Naturwissenchaft, das stolze Werk der Nachfahren Pascals, scheint der öffentlichen Meinung wohl auf ewig gefügt. Wer aber die Werke der Fürsten dieser Wissenschaft kennt, der kennt auch ihre mannigfachen Zweifel im Einzelnen, ihr währendes Verzweifeln gegenüber dem Ganzen, und die gehalten entsagende Weltanschauung, in der ihr Gemüt vor ihrem Verstande Schutz sucht. Die quälenden Fragen nach den Voraussetzungen ihrer Lehren, die vorwurfsvollen Fragen nach den Folgen ihrer Lehren, sind denen gleich, die sich einst vor Pascals Geist erhoben. Nur gaben ihnen damals ihre Jugend und das Genie Pascals eine Glut und eine Größe, von der die müd beschiedene Weisheit unserer Tage nur noch einen schwachen Nachhall bewahrt. So sieht der Genius unserer Zeit in Pascals Gedanken, neben dem klassischen Ausdruck der Ungewißheit alles Wissens, die prophetische Klage

[1]) Pensées de Blaise Pascal. Nouvelle édition etc. par Léon Brunschwigg. Paris 1904.

über all die vom Wissen zerstörten Werte des Gemüts, über die, vom Wissen geschaffene, Heimatlosigkeit des Menschen unter den kalten, erbarmungslosen Räumen, die da droben über uns ausgespannt sind, in der, von einer Ewigkeit in die andere brausenden Zeit, darinnen unser Dasein verlischt, wie ein Licht im Sturme.

Hat man sich aber wohl einmal die Frage gestellt, warum der Mann, der in der Geschichte der Physik einen der ersten Namen hat; von dem die Geschichte der höheren Mathematik berichten muß, daß er Leibniz und Newton die Theorie des Infinitesimalprinzips vorweggenommen habe, daß er der Begründer der Kombinationslehre sei; dessen geometrische Entdeckungen noch in den neuesten, schwierigen geometrischen Erörterungen (so in Hilberts Grundlagen der Geometrie) eine beherrschende Stelle einnehmen — sein Leben als religiöser Büßer beschloß? Man hat die Frage gestellt, und ihr leicht vorauszusehende Antworten gegeben. Wo einmal einer ewig Großes auf eine Weise sagt, oder tut, die die Menge innerlich nicht nachbilden kann — da pflegt sich der „gesunde Menschenverstand" auf zwei grundverschiedene Arten für die, ihm damit geschaffene Unbequemlichkeit zu rächen: durch dumpfes feindseliges Staunen, oder durch eine psychiatrische Erklärung. Welche von beiden Rachen er wählt, hängt davon ab, ob der Feind geschichtlich bereits kanonisiert ist, oder nicht. Pascal, der Naturforscher, ist kanonisiert, Pascal, der Mensch, ist nicht kanonisiert; man hatte also bei ihm beide Möglichkeiten der Vergeltung, und man hat beide reichlich geübt. — Einer nur mit Problemen rechnenden Geschichtsschreibung des Geistes sind psychiatrische Erklärungen schlechterdings unwürdig. Eine solche, im höchsten Sinne sachliche Darstellungsart fühlt sich überhaupt selbst nur soweit zuständig, als sie allein zwischen Aufgabe und Lösung, ohne das Dazwischentreten von Zufälligkeiten einer Person verhandeln kann, derart, daß man auf die eine Seite als Frage setzt: „welche gedanklichen Aufgaben standen vor einer Zeit"; auf die andere Seite als Gegenfrage: „welche gedanklichen Stellungnahmen zu ihnen waren möglich?" Läßt sich das Verhalten einer Person als praktische Verwirklichung einer solchen möglichen Stellungnahme nachweisen, so ist die Person damit geistesgeschichtlich

nacherschaffen, ganz gleichgültig, ob noch ein sogenanntes „Krankheitsbild“ zu finden ist, oder nicht. Historische und psychiatrische Wahrheit sind eben nicht dasselbe. Die Anwendung dieser Gedanken auf Pascal führt auf eine Merkwürdigkeit. — Unser naturwissenschaftliches Weltbild ist, seit Pascals Tagen, zwar unvergleichlich reicher geworden an Einzelzügen: in allen Hauptzügen aber ist es dasselbe geblieben, das es damals war. Man bedenke nun, daß vor Pascal, dem man von den heute lebenden Physikern keinen an die Seite setzen kann — weder Poincaré noch Lord Kelvin — das naturwissenschaftliche Weltbild in einer Ausgesprochenheit und Verständlichkeit stehen mußte, die auch für unsere Besten nie zu erreichen ist. Dann ergibt sich, wenn anders die Dinge hier noch sachlich und nicht bloß psychologisch zusammenhängen, der unheimliche, aber zwingende Schluß: es bestehe eine innere Wahlverwandtschaft zwischen unserer glänzenden, auf der Naturwissenschaft ruhenden Technik, Kultur, Bildung, und der Seelennot des Büßers von Port Royal. Für die Kulturgebilde der Gegenwart aber, auf die wir so stolz sind, folgt das Welturteil: all diese Dinge, die unseren Raum, unsere Zeit und unsere Gedanken anfüllen, seien im Grunde Kulissen und Schemen, über deren vorgetäuschte Wichtigkeit wir nur darum nicht hinwegschauen könnten, weil uns das Adlerauge Pascals mangelte. Die Geschichte müsse uns Kurzsichtige erst geradezu auf die gedanklichen und wirklichen Folgen von Begriffen und Einrichtungen stoßen, die wir jeden Tag benutzen, ohne sie nach ihrem woher und wohin zu fragen, ehe wir in dem Abschluß des Pascalschen Denkerlebens mehr würden sehen können, als eine persönliche Seltsamkeit. Wenn diese Zeit aber erfüllt sein werde, dann werde eine ungeheuere religiöse Welle, die gerade vom Geist der Naturwissenschaft hochgezogen worden sei, bei ihrem Losbrechen die Welt von dem sachlichen Zusammenhang zwischen Pascals naturwissenschaftlichen Einsichten und seinem Büßerende fühlbar überzeugen. — Das sind gar beunruhigende Gedanken, zu deren Beschwichtigung gewiß auch die Erinnerung an den, dem Pascalschen vollkommen gleichen Lebensabend eines Newton, Ampère, Hermann Grassmann, Georg Cantor nicht besonders beiträgt. Alle diese Großen wären dann

anzusehen gewissermaßen als die Sturmvögel einer tiefen religiösen Erschütterung der Welt, von der wir heute weder die Gestalt noch die Richtung bestimmen, sondern nur soviel sagen können, daß sie den, durch die moderne Naturwissenschaft geschaffenen Weltzustand in demselben Sinne zur Voraussetzung hat, in dem das Christentum das Römerreich, mit seinen sachlichen Einrichtungen und seelischen Wirkungen, zur Voraussetzung hatte. Ein psychologische Erklärung des erwähnten Zusammenhanges ist sonach, durch das zusammenstimmende Verhalten so vieler Fürsten im Geisterreich, mehr als unwahrscheinlich gemacht. Es bleibt die sachliche. Wir wenden uns gleichzeitig in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und Ewigkeit, wenn wir jetzt das Problem betrachten, das Pascal von seiner Zeit gestellt wurde.

Der Glaube des Mittelalters hielt die Welt für ein wohlgeschlossenes, in Raum und Zeit wohl abgegrenztes Ganzes, in dem des Menschen Platz und Rang, seine Gegenwart und seine Zukunft, durch die Vorsehung bestimmt sind. Man denke an das Weltbild Dantes. Kopernikus hatte diese Ansicht zerstört. Der Mensch war ein gleichgültiger Gast auf einem gleichgültigen Winkel im Weltraum: seine Geschichte eine gleichgültige Folge von Begebenheiten geworden, die durch eine geringfügige Schwankung des großen Kreisels, den er bewohnt, durch eine unbedeutende Temperaturänderung, zum Ende gebracht werden konnte. Das Problem lag darin: eine Ansicht zu finden, die auf die Unendlichkeit der Welt eingestellt war, ohne den Wert der Menschenseele zu vernichten. Diese Aufgabe wurde Pascals letztes Problem. Wem bei der Lösung, die Pascal seinem Problem gab, die Gefühlsseite zu stark in den Vordergrund tritt, der wolle erstens bedenken, daß Pascal das Problem in seiner ganzen ursprünglichen Gewalt empfand, zweitens, daß das kühle bloße Geistreichsein eine gar subalterne Tugend ist, die überhaupt nach gewissen Rezepten erlernt werden kann, drittens, daß noch immer alles Große aus dem Ringen, und auch wohl Verzweifeln, tiefatmender Menschenseelen geboren worden ist.

Pascal hat das große Werk über die christliche Religion, das in seinem Geiste fertig lag, nie geschrieben, sondern es mit seinem

Tode ins Grab genommen. Man sieht: die Geschichte liebt es, ebenso fürstlich zu verschwenden, wie die Natur es tut. Was von Pascals Werk auf uns gekommen ist, das sind abgerissene Zettel, von seiner fiebernden Hand mit Entwürfen bedeckt, mit Stichwörtern beschrieben, die für ihn verdichtete Gedanken waren, und von seinen Freunden halbverstandene Erinnerungsworte. — Sehen wir zuvörderst zu, was aus der sachlichen Beschaffenheit seines Problems folgt, und erwägen wir dann, welche Fingerzeige diese Folgerungen für die Erklärung der uns vorliegenden historischen Denkmäler geben.

I.

1. Das Problem konnte, nach der Natur der in ihm ruhenden Gegensätze, von zwei Seiten aus angegriffen werden: vom Subjekt und vom Objekt. Griff man es an vom Subjekt aus, wie später Kant, so mußte die Unendlichkeit ihren feindseligen Charakter verlieren, und vielmehr eine neue Erhabenheit der Menschenseele werden. Für die langweilige Unendlichkeit des Raumes mußte dann die unsterbliche Kraft der Flügel des ihn ermessenden Menschengeistes treten, und in diese Ewigkeit konnte sich die Endlichkeit gründen, statt in ihr zu versinken. Griff man es an vom Objekt aus, so mußte das Subjekt von jener Unendlichkeit erdrückt werden. Das Besondere Pascals ist, daß er an das Problem zwar von Seiten des Objekts herantrat, und seine lastende Macht voll verspürte, dann aber in Wege einbog, die von denen nicht sehr verschieden sind, die wir heute gehen. — Will man, ohne auch nach dem „wie“ zu fragen, die Bedeutung der Tat Pascals nur nach ihrem historischen Wert abschätzen, so muß man sagen: Darin liegt Pascals geschichtsphilosophische Bedeutung, daß er, nach dem Zerfall der geschlossenen Weltanschauung des Mittelalters, auf dem Boden der kopernikanischen Theorie den Grundriß einer Weltanschauung zog, in der der Mensch nicht mehr ein im Weltall verlorenes Atom ist, sondern einen eigenen Wert behauptet.

Um zuförderst vom begrifflichen Inhalt der Tat Pascals eine Vorstellung zu geben, stellen wir eine sachliche Überlegung an den Anfang. Wir nennen die neuen Gedankenmassen, die über

die Weltanschauung des Mittelalters hereinbrachen, kurz nach ihrem ersten Ursprung, die kopernikanische Ansicht des Menschendaseins. Die kopernikanische Ansicht des Menschendaseins betrachtete den Menschen nur nach seinen raumzeitlichen und stofflichen Eigenschaften, als gegen welche sie dann das, nach jeder Dimension hin unermeßliche Universum hielt. Eine Ergänzung der kopernikanischen Ansicht mußte zwei Leitsätze haben: sie mußte erstens aus dem Menschen all das herauslösen, was gedankliches Dasein nur hat bezüglich (relativ) auf das Raum-Zeitliche der Erscheinungen, und damit der kopernikanischen Ansicht ihr volles Recht werden lassen; sie mußte zweitens dasjenige im Menschen genau bezeichnen, was nicht auf die Generalnenner der kopernikanischen Ansicht zu bringen ist, und darum — wenigstens ihr gegenüber — ein nicht bezügliches (absolutes) gedankliches Dasein hat. — Das, was im Menschen nicht auf raumzeitliche Werte zu bringen ist, ist das Geistige. Das Geistige, als Sichtbarkeit, als Ursache äußerer Geschehnisse, heißt Handlung. Dann ist, sowohl die einzelne menschliche Handlung, als auch die Gesamtheit der menschlichen Handlungen, durch Definition der Beziehung auf die kopernikanische Unendlichkeit der Welt entzogen. Damit erhebt sich die Aufgabe, diesen Inbegriff der menschlichen Handlungen, den wir die Geschichte des Menschengeschlechtes nennen, als etwas Fürsichseiendes zu erweisen, als etwas anderes, denn eine geringfügige Summe von Bewegungsvorgängen auf einem geringfügigen Stern. — Pascal kam zu seinem Problem vom Objekt aus. Dies brachte es mit sich, daß diese, eigentlich führenden gedanklichen Weisen, zunächst vollkommen verdunkelt wurden von ihren gefühlsmäßigen Oberklängen. Man muß sich vergegenwärtigen, wie damals das Pathos der neuen Entdeckung alle schöpferischen Geister beherrschte, es sei die Geschichte unseres Erdkörpers ebenso fraglos nur eine Sekunde in der Unendlichkeit der Zeit, wie dieser Erdkörper selbst nur ein Sternstäubchen sei in der Unendlichkeit des Raumes. Der philosophische Gehalt und die gefühlsmäßigen Akzente dieser Entdeckung fanden ihren klassischen Ausdruck, als sie, der Bildung eines Kristalles vergleichbar, zusammenschossen zur Ethik Spinozas. Bevor dies aber geschah, trat in Port Royal

neben das scharfe Gefühl vom Verlorensein des Menschen in den Unendlichkeiten, wie eine geforderte Farbe, das gefühlsmäßige Gegenstück: die Verwahrung gegen eine Weltansicht, der auch das Innerste des Menschendaseins nicht mehr ist, als die Erhebung und Senkung einer Welle im Meer. Pascal und Spinoza! Ein besonderes Paar, und doch zusammengehörig, wie jene antiken Büsten, die nach entgegensetzten Richtungen blickende, entgegengesetzte Menschenantlitze zeigen. Ein Paar, das auf entgegengesetzten Wegen das sucht, was der Welt verloren gegangen war: den Frieden der Menschenseele. Dieser Januskopf: Pascal-Spinoza gibt die beiden ewigen Typen möglicher Stellungnahme des Menschengeistes zu der ewig unbeantworteten und ewig wiederkehrenden Frage nach seinem „woher" und „wohin". Er gibt die Typen — und die Macht, die in ihnen schafft.

Wie Spinozas more geometrico bewiesenes System, mit der Unsterblichkeitslehre, in die es schließlich ausmündet! — nur befriedigend begriffen werden kann als eine Gefühlseinheit, so ist auch die Veranlassung zu Pascals neuer Fragestellung, wenn ich nicht sehr irre, zunächst durchaus gefühlsmäßig. Alle die neuen Wahrheiten, die die Erkenntnis durch die neuen Fortschritte der Naturbetrachtung erlangt hatte, mochten ja immerhin wahr sein — sie waren nur im Grunde der Seele unendlich gleichgültig. „Wie wenig bewiesene Dinge gibt es doch, und wie einerlei sind uns diese Dinge!" „Die Mathematik allein wahrt die wissenschaftliche Strenge, aber sie ist unnütz in ihrer Tiefe." „Ich hatte lange Zeit mit der Ergründung der abstrakten Wissenschaften verbracht, aber der geringe Umgang, den man nur mit ihnen haben kann, hatte sie mir über gemacht. Als ich das Studium des Menschen begann, sah ich, daß diese abstrakten Wissenschaften dem Menschen nicht eigentümlich sind, und daß ich, der sie durchdrang, mich mehr von meiner Norm entfernte, als die anderen, die sie liegen ließen." Pascal unterscheidet also zwei Arten von Wissenschaft: die abstrakte Wissenschaft und die Wissenschaft vom Menschen. Den Arten der Wissenschaft entsprechen Arten der Wahrheit. — Die abstrakten Dinge waren dem furchtlosen Blick dieses Mannes wahr — und gleichgültig; wie besonders stach diese

Auffassung ab von dem schönen, wenn auch oft genug gedankenlos nachgebeteten Werturteil der alten Philosophen, die Erkenntnis der Wahrheit, in all ihren Äußerungen, sei das einzige auf dieser Welt, was den Einsatz einer Mannesseele lohne! Und wiederum: Wahrheit wollte auch Pascal, nur eine festere, höhere, eine wahrere Wahrheit.

2. Damit dringen wir durch das Gebiet des bloß Gefühlsmäßigen, das diese neuen Gedankenmassen wie ein Lichthof umgibt, zu ihrem begrifflichen Kern vor. Wir sehen: der Begriff der Wahrheit ist nichts Einiges; er begreift Klassen unter sich, die zudem verschiedenwertig sind. Wir sehen ferner: es gibt verschiedene Arten der Wissenschaft; liegt da die Vermutung nicht nahe, es gehörten zu den verschiedenen Arten der Wissenschaft auch verschiedene Wahrheitsarten? Versuchen wir zuvörderst, die verschiedenen Arten der Wahrheit zu bezeichnen. Seltsame Gedankenfluchten, unter denen seine Zeit tief versank, Gedanken, die vielleicht noch über unsere Gegenwart emporfliegen, mögen vor dem inneren Auge des großen Geometers geleuchtet haben, als er schrieb: „N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même?“ Dieser Satz gibt uns, was wir suchten, denn er unterscheidet zwischen einer eigentlichen Wahrheit, und Dingen, die nur richtig sind, ohne die ehrende Bezeichnung: wahr zu verdienen. Wir nennen die erste Form der Wahrheit die substantielle oder eigentliche, die zweite die abgeleitete Wahrheit. Es ist zu fragen: welche unserer gegebenen Erkenntnisse gehören der ersten, und welche der zweiten Gruppe an, und außerdem: was macht das Gewißheitsmoment beider Wahrheiten aus?

In die Klasse der abgeleiteten Wahrheiten verweist Pascal alle jene Erkenntnisse der äußeren Natur, d. i. die abstrakten Wissenschaften, die den meisten als einfache Gewißheit gelten. — Auf die Frage: was macht es, daß jene Dinge uns als notwendig erscheinen, gibt Pascal, wie etwas vollkommen Selbstverständliches, eine Antwort, die später Humes Namen unsterblich machen sollte: „Wenn wir eine Ursache immer auf gleiche Weise eintreffen sehen, so folgern wir daraus eine natürliche Notwendigkeit wie, daß morgen Tag sein wird etc. Aber oft genug straft uns die Natur

Lügen, und unterwirft sich nicht ihren eigenen Regeln." Die häufige Wiederkehr ähnlicher Dinge in ähnlichem Verbundensein bringt also in der Seele eine Gewöhnung an das Verbundensein hervor, und eine Erwartung, dann, wenn das eine Ding auftritt, das andere ihm folgen zu sehen. In dieser Gewohnheit gründen die Prinzipien der Naturerklärung. Hiermit halten wir das Prinzip der abgeleiteten Wahrheiten in den Händen: es ist die Gewohnheit. „Wie wenig bewiesene Dinge gibt es doch! Beweise überzeugen nur den Kopf. Die Gewohnheit liefert unsere stärksten Beweise." Diese, ungenauerweise auch „natürliche Prinzipien" genannten Begriffe, sind also nichts als angewöhnte Prinzipien; eine verschiedene Gewöhnung würde verschiedene Prinzipien geben. Damit wird der Begriff der Natur, als Inbegriff solcher Regeln, höchst fragwürdig. „Was heißt das: Natur? Ist die Gewohnheit unnatürlich? Ich fürchte sehr, diese Natur sei selbst nur eine erste Gewohnheit, ebenso wie die Gewohnheit nur eine zweite lichen Wahrheiten ihre Kraft borgen. Wir könnten auch gleich hinzufügen, das Reich, das von diesen Wahrheiten unmittelbar, gleichsam als ein Kronland beherrscht wird, sei kein anderes als die Wissenschaft vom Menschen. Doch ist diese letzte Bezeichnung in unserem heutigen Sprachgebrauch einigermaßen mißverständlich, indem sie Gelegenheit gibt, das, was Pascal meint, mit Psychologie oder Anthropologie zu verwechseln. Wir gehen darum noch einen Schritt weiter und sagen, daß die Wissenschaft vom Menschen zunächst die Grundlagen und die Möglichkeiten aller anderen Wissenschaften enthält, daß sie aber daneben auch noch ein bevorzugtes Gebiet hat, auf dem sie sozusagen ganz bei sich bleibt: das Gebiet der ewigen Formen der Religion. Diese Erklärung bringt uns außerdem den Vorteil, daß wir gleich die Art, in der die Wahrheiten dieser Erkenntnisart zum Bewußtsein kommen, als etwas Wohlbekanntes einführen können. Die Trennung, in der diese ersten Prinzipien vors Bewußtsein treten, ist, wie man am Beispiel der Religion sehen kann, die gefühlsmäßige. „Die ersten Prinzipien kennen wir durch das Gefühl (par le coeur) so Raum Zeit Bewegung, und deren Kenntnis ist genau so sicher, wie irgend eine von denen, die uns durch logische Schlußfolgerungen

übermittelt werden. Auf diese gefühls- und instinktmäßigen Kenntnisse muß die Vernunft sich stützen, und auf sie ihre gesamten Folgerungen gründen. Zu dieser Erkenntnisart der unmittelbaren Gewißheit gehört die Religion.“ Halten wir uns einmal nur an den ersten der eben angeführten Sätze, so sagt er aus, das alle Grundbegriffe, so auch die der Mathematik und Astronomie, allein gefühlsmäßig sicher gestellt sind. Mit diesen Begriffen wiederum aber ist das auferbaut, was uns so erschreckte: die kopernikanische Ansicht der Welt. Man sieht solchermaßen voraus, wie diese Begriffe ins Innere des Menschen zurückkehren, und allda ihre Versöhnung finden können. — Wir rufen uns aus dem bisher Gesagten folgendes ins Gedächtnis zurück. Was man gemeinhin Wissenschaft nennt, zerfällt in eine äußere und innere Wissenschaft. Die äußere Wissenschaft formt die Dinge der äußeren Natur, die miteinander verbunden zu sein pflegen, zu Gliedern bestimmter Regeln um; die innere bildet die tatsächlichen Zusammenhänge nach, die zwischen Zahl Zeit Dimensionen bestehen. Die zweite, die Geometrie, ist die einzig gewisse Wissenschaft, um deswillen, weil sie sich allein auf die gefühlsmäßig erkannte tatsächliche Einrichtung unserer Natur gründet. Hier nun ist, nach meiner Meinung, der Punkt, an dem Pascals letztes Problem aus seiner theoretischen Philosophie heraus entwickelt werden muß.

3. Pascals letztes Problem kommt darauf hinaus, für jene Wissenschaft vom Menschen diejenigen Prinzipien zu entwickeln, die es erlauben, unseren wollenden und gefühlsmäßigen Teil ebenso zu objektivieren, wie die mathematischen Prinzipien unserer abstrakten Tätigkeit die Wahrheitsform geben. Nimmt man dieser Fragestellung die religiösen Akzente, die sie bei Pascal begleiten, so wird man leicht gewahr daß man hier einem vollkommen modernen Problem gegenübersteht: der Frage nach dem Sinn und den Grenzen der Allheit menschlichen Handelns, d. h. die Frage nach dem S i n n und den G r e n z e n der W e l t g e s c h i c h t e. — Sehen wir zu, wie wir das, was uns die Geometrie gelehrt hat, benutzen können zur Objektivierung der Geschichte. Die Geometrie, die einzige gewisse Wissenschaft, so wir haben, zieht letzten Endes ihre Wahrheit aus Begriffen die, aller Definition unzugänglich, nur

auf der Gewohnheit, dem Glauben, dem Willen ruhen. Dann muß eben das letzte im Menschen, die innere Bildung, die sein Geist mit auf die Welt bringt, jene vérité substantielle sein, die alle anderen Wahrheiten trägt. Dies aber führt sofort über das geometrische Problem hinaus. Weshalb soll denn jene vérité substantielle, die in der tatsächlichen Einrichtung unserer Natur liegt, sich nur mit den Buchstaben der Geometrie ausschreiben lassen? Sollte diese Wahrheit nicht ebenso, wie sie die „abstrakte Wissenschaft" aus sich entläßt, auch Prinzipien in sich tragen, die uns helfen können, die uns wichtigen Gebiete der „Wissenschaft vom Menschen" abzugrenzen? Sehen wir zu. Wir finden gewisse Gegebenheiten in der Natur, die wir dadurch begreiflich machen können, daß wir sie durch die Denkformen Lage Ordnung Form und Maß gestalten. Diese Gegebenheiten sind — man verzeihe das Wort — geometrisierbar und zureichend erklärt, sobald man diese Formung auf sie angewendet hat. Wir haben damit, nach Pascal, Erkenntnisse gewonnen, die zwar wahr sind, aber uns in dem nichts helfen, was uns not tut. Die Gegebenheiten, in denen eigentlich unsere Seele steckt, sind die moralischen Beschaffenheiten, das Leiden und Wünschen der Menschen; diese indessen können wir nicht durch die angeführten Denkformen erklären. Wenn jedoch die Erklärung, die wir der ersten Klasse von Erscheinungen geben, deshalb wahr ist, weil sie sich auf die vérité substantielle, auf tatsächliche Einrichtungen unserer Menschennatur gründet — warum soll denn dann diese vérité substantielle nicht auch Prinzipien hergeben können, die es erlauben, dem ethischen Teil der Wissenschaft vom Menschen die Wahrheitsform zu geben? Es handelt sich also darum, in der Mitgift, die unsere Natur ist." — Dies Prinzip der abgeleiteten Wahrheiten ist nichts Ursprüngliches, denn man beobachtet ja das Entstehen und Vergehen von Gewohnheiten. Hierdurch wird es gefordert, dies Prinzip weiter zu verfolgen, und hiermit ergibt sich der Ausblick auf die gedankliche Möglichkeit, das Prinzip der zweiten Wahrheiten auf das Prinzip der ersten Wahrheiten zu gründen.

Wir kommen hiermit zu dem Prinzip und der Domäne der ursprünglichen Wahrheiten, von denen aus naturgemäß Licht zu-

rückfallen muß auf die abgeleiteten Wahrheiten. Zur Findung dieses Prinzips diene uns eine Überlegung über die begrifflichen Grundlagen der Gewohnheit. Alle Gewohnheit ruht auf etwas Vorgefundenem, Gegebenem, dessen Eigenschaften sie sich anzieht, oder dessen Gang sie nachahmt. Solche Gegebenheiten können wir erstens in der äußeren Natur finden. Die Beobachtung dieser ergibt die sogenannte Naturwissenschaft, die eigentlich nichts ist, als die Beschreibung derjenigen Erscheinungen, die man gewohnt ist, beieinander oder nacheinander anzutreffen. Solche Gegebenheiten können wir zweitens in uns selbst gewahr werden. Die Verknüpfung dieser Gegebenheiten, oder vielmehr die systematische Wiedergabe dieser Verbindungen, in die diese inneren Gegebenheiten zu treten pflegen, macht die einzige wahrhaftige Wissenschaft aus, die dem Menschen beschieden ist: die Geometrie. „Unsere Seele ist in den Körper geworfen, allwo sie Zahl Zeit Dimensionen findet, daraufhin baut sie ihre Begriffe, und nennt das Natur, Notwendigkeit, und kann nichts anderes glauben. Wer zweifelt also daran, daß unsere Seele, da sie daran gewöhnt ist, Zahl Zeit Bewegung zu sehen, das glaube, und nichts als das?“ So ist denn auch die Geometrie keine substantielle Wahrheit: sie ruht auf einer tieferen Gewohnheit, als alles andere, aber sie ruht auf einer Gewohnheit. Der Geometrie eignet mit anderen Worten keine unmittelbare Gewißheit, sondern nur eine mittelbare, die von den auf eine besondere Weise unmittelbar sicher gestellten ersten Prinzipien Raum Zeit Bewegung sich herschreibt. Es ist leicht zu sehen, welches diese besondere Weise ist. Schon im Esprit géométrique hatte Pascal gezeigt, die Geometrie könne keinen einzigen ihrer Grundbegriffe, wie Bewegung Zahl Raum definieren. Hier enthüllt sich der positive Grund dieses Unvermögens. Die geometrische Wissenschaft kann diese Begriffe — ihre Voraussetzungen — deshalb nicht definieren, weil sie in einem Gebiete liegen, das wissenschaftlicher Erklärung unzugängig ist: im Gebiet der tatsächlichen Einrichtung unserer Natur. Hiermit haben wir den mütterlichen Boden gefunden, von dem alle eigent-Seele mit auf die Welt bringt, diejenigen formenden Gewalten zu entdecken, die es ebenso vermögen, gewisse Lehrstücke der Wissen-

schaft vom Menschen zu Stand und Wesen zu bringen, wie es die Gegebenheiten Bewegung Zahl und Raum vermochten, die Geometrie zu begründen. Dieser Gedankengang scheint mir vollkommen überzeugend. Wenn wir, auf der einen Seite, bestimmten Klassen von Erscheinungen die eingebornen Formen Raum Zahl Bewegung aufzwingen, und sie dadurch wahr machen; warum sollen wir dann nicht andere Klassen von Wirklichkeiten auf andere, ebenfalls unmittelbar gewisse Prinzipien beziehen, und ihnen dadurch eine, andersartige „Wahrheit" verleihen?

Nur ist von vornherein darauf Gewicht zu legen, daß die Art und Weise, wie in der Geometrie die Prinzipien sich die Form ihrer Äußerlichkeit bauen, nicht für alle anderen möglichen Fälle vorbildlich zu sein braucht. In der Geometrie fließen aus den gefühlsmäßig feststehenden ersten Wahrheiten die abgeleiteten Wahrheiten durch die Kanäle des Verstandes ab. Mit „Verstand" meinen wir hier nicht ein irgendwie beschaffenes seelisches Vermögen, sondern nur eine gewisse Klasse von Verbindungszeichen, durch die wir die zunächst voneinander getrennten Erscheinungen zusammennehmen und allgemeingültig machen. Aber: „Das Herz hat einen Verstand, den der Verstand nicht versteht." Das heißt: das Herz hat eine Art, Allgemeingültigkeit zu verleihen, die von der verstandesmäßigen Allgemeingültigkeit, z. B. der Einordnung des Besonderen in den allgemeinen Begriff, verschieden ist. Darum läßt sich sehr wohl eine Wissenschaft denken, der ebenso wie der Geometrie, durch das Gefühl erkannte erste Prinzipien zugrunde liegen; diese aber setzen sich dann nicht, wie die geometrischen Grundbegriffe tun, durch den Umweg über den Verstand fort und gewinnen dadurch wissenschaftliches Interesse, nein sie treten irgendwie in ein direktes Verhältnis zum Willen, und schaffen so Wahrheiten und Wirklichkeiten gleichsam aus erster Hand. Nach der Annahme dieser Klausel, daß die Darstellung bestimmter Teile der „Wissenschaft vom Menschen" nicht auf den Bahnen zu erfolgen braucht, die bereits von der Geometrie belegt sind, können wir nun unsere Aufgabe begrifflich festlegen. Wir schicken zusammenfassend voraus, daß das letzte die tatsächliche Einrichtung unserer Menschennatur ist. Die Einrichtung

kommt uns zum Bewußtsein in der gefühlsmäßigen Erkenntnis der ersten Prinzipien, als welche somit an die vorletzte Stelle rückt. Als drittletztes endlich tritt erst die abstrakte Wissenschaft auf, mit ihrer bloß von den ersten Prinzipien geliehenen Wahrheit. Nun sagen wir: es handelt sich hier darum, in gefühlsmäßig sichergestellten Prinzipien diejenigen tatsächlichen Einrichtungen zu entdecken, die uns befähigen, eine Objektivität der menschlichen Handlungen ebenso aus uns heraus zu schauen (zu projizieren), wie es sich in der Grundlegung der Geometrie darum handelte, in den Prinzipien Raum Zahl und Bewegung etc. den Ausdruck derjenigen Einrichtungen nachzuweisen, die uns das Recht geben, das — unbeweisbare — Parallelaxiom für wahr zu halten. Diese objektivierenden Punkte unserer tatsächlichen Beschaffenheit, deren Erkenntnis gefühlsmäßig sicher gestellt ist, findet Pascal in der Einwohnung eines Prinzips der Größe neben einem Prinzip der Niedrigkeit in der Menschenseele.

Wir haben nun zu zeigen, wie diese praktischen Formmächte sich in den Stoff der Erfahrung ausprägen, d. h. wir haben weiter zu gehen von den Prinzipien zur Darstellung der Prinzipien. Um dies deutlich zu machen, knüpfen wir abermals an die Geometrie an. — Riemann hat in seinem berühmten Aufsatz: „Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen", es ausgesprochen, die (euklidische) Geometrie enthalte sowohl apriorische als auch direkt empirische Bestandteile. Das Formale dieses Gedankens, es habe die Geometrie sowohl verschiedenartige als auch verschiedenwertige Elemente, hat man, hier der „Ausdehnungslehre" des großen Hermann Graßmann folgend, immer weiter ausgebaut, und wir besitzen heute in Hilberts „Grundlagen der Geometrie" ein Buch, das eine gesonderte Darstellung der einzelnen Prinzipienstämme gibt, aus deren Zusammenwachsen das entsteht, was man gemeinhin Geometrie nennt. Der jeweilige einzelne Stamm erweist seine Mittätigkeit am Aufbau der Geometrie dadurch, daß, wenn man ihn ausfallen läßt, eine von der früheren Geometrie verschiedene neue Geometrie entsteht. Derartige Ausfallversuche ergeben mithin ganze Reihen von Geometrien. Es haben aber diese Geometrien, deren jede, wie wir einsehen, einer

Vereinigung bestimmter Axiomengruppen ihr Dasein verdankt, in sich eine Rangordnung nach ihrer größeren oder geringeren Allgemeinheit. So konnten etwa Russel und Couturat zeigen, daß, bei größter Sparsamkeit mit den Prinzipien, zunächst die Analysis situs entsteht, daß dann aus dieser, bei Hinzunahme neuer Axiome die deskriptive, projektive und schließlich euklidische Geometrie wird, die je weniger allgemein sind, je näher sie der erfahrbaren Welt rücken, und je mehr sie gegebenen Wirklichkeiten entsprechen. Hierin erweist sich die verschiedene Wertigkeit der Prinzipienstämme. — Nun wohl, die Geschichte hat, als konkrete Wissenschaft, ebenso wie die Geometrie in sich verschiedenartige und verschiedenwertige Operatoren. Der Aufbau der Geschichte nach den Prinzipien der Niedrigkeit und Größen gibt nur ein ganz allgemeines Cadre, eine Art Analysis situs der Geschichte; um mit den gegebenen praktischen Wirklichkeiten fertig werden zu können, muß man noch manches neue Prinzip hinzunehmen. Diese allmähliche Abrundung der einfachen Prinzipien zu wirklich verwertbaren geschichtlichen Arbeitsmethoden hat Pascal nicht gegeben.

Wir überschlagen darum den größten Teil dieser begrifflichen Strecke und fügen nur dasjenige sozusagen freihändig ein, was wir zum weiteren Aufbau des Problems unbedingt brauchen.

Dies ist die Beschreibung der Art und Weise, wie die Prinzipien sich gewissermaßen ihren Körper bauen, wie sie die geschichtlichen Gegebenheiten als ihre Funktionen setzen. — Der Mathematiker stellt den Begriff der Zahl Fünf dar, indem er fünf Punkte nebeneinander setzt, den Begriff Kreis, indem er einen beweglichen Punkt in immer gleichbleibendem Abstand um einen festen Punkt herumführt, d. h. in beiden Fällen, indem er irgendwie das Begriffliche in Anschauung sich sättigen läßt. Wie die mathematischen Begriffe sich in Anschauungen erfüllen, so erfüllen sich die geschichtlichen Begriffe in Handlungen. Das allgemeine Material, das die Prinzipien der Niedrigkeit und Größe durchläutern müssen, ist die Gesamtheit der menschlichen Handlungen. Handlungen sind Wirklichkeiten, die zureichend begriffen werden, wenn man als Ursache ihres Vorhandenseins eine Idee annimmt, die sich, für die Handlungen des Einzelnen zum

Begriff des Motivs verengt. Eine Erklärung nach Ideen oder Motiven ist eine Erklärungsart, die sich bei einer beschreibenden Aufnahme aller originalen Akte unseres Geistes (Phänomenologie) als etwas vollkommen Letztes, Unzurückführbares, Einfaches erweist. Es scheint zwar zunächst so, als liege bei der Erklärung nach Motiven eine einfache Erklärung nach Ursache und Wirkung (Kausalerklärung) vor. Dies ist für ein genaues Zusehen falsch. Wir sagen z. B.: „er handelt aus Ehrgeiz". Damit meinen wir doch aber nicht etwa, der Ehrgeiz sei in der Seele der betreffenden Person das, was man in der Physik einen Operator nennt: oder, sinnenfällig, eine Art Lokomotive, die die Taten hinter sich herzöge. Was man meint, ist nur: diese Tat ist zureichend begriffen, wenn man sie ehrgeizig nennt. Wie dieses zureichende Begreifen geschieht — dies zu erklären würde nur durch eine äußerst genaue Zergliederung dessen geschehen können, was in solchen Akten eigentlich liegt. — Uns ist hier nur eine Folge unserer Einsicht wichtig, und das ist diese. In unserem Beispiel ist der Ehrgeiz nur eine innere Beschaffenheit der Tat und weist zunächst gar nicht über sie hinaus; der Täter der Tat wird gleichgültig: sein Geschöpf hat sich von ihm losgelöst, und führt ein selbstgenugsames begriffliches Dasein. — Das eine Wort „Ehrgeiz" erklärt ungeheuere Mengen von Taten, von deren Täter wir nicht ein Sterbenswort zu wissen brauchen: es ist der begriffliche Grund ihrer Wirklichkeit ebenso, wie der begriffliche Grund der Wirklichkeit sämtlicher Kreise in der Welt ihre Definition ist: der Kreis ist die Linie, die alle von irgend einem Punkte äquidistanten Punkte einer Ebene enthält. Ebenso aber, wie die Definition des Kreises einen bestimmten Formwillen hat, und nicht für jede beliebige krumme Linie das Bildungsgesetz ist, sondern eben nur für den Kreis, ebenso trifft das Wort Ehrgeiz unter all der Fülle menschlicher Handlungen eine bestimmte Auswahl, für die allein es der erklärende Grund ist. Es scheidet die Gesamtheit der menschlichen Handlungen in zwei Klassen: in solche, deren Erklärungsgrund der Ehrgeiz, und in solche, deren Erklärungsgrund irgend ein anderes Motiv ist. Nachdem wir solchermaßen die Handlungen vom Handelnden abgelöst haben, denken

wir uns, wir bekämen, irgendwoher, eine bestimmte Anzahl von Motiven gestellt. Es ist klar, daß diese Motive aus der Allheit menschlicher Handlungen bestimmte Gruppen herausholen werden, dahingegen sie andre liegen lassen werden. Denken wir uns weiter, wir bekämen, irgendwoher, die Motive der Weltgeschichte (das also, was Ranke die Ideen nannte). Dann würden diese Motive aus der Allheit menschlicher Handlungen einen bestimmten Kosmos, eben die Weltgeschichte abgrenzen.

Wir kehren zu Pascal zurück. Unsere Prinzipien der Niedrigkeit und Größe stehen, wenn sie den begrifflichen Gewinn des letzten Abschnittes sich zunutze machen, zur historischen Wirklichkeit so, daß sie erstens die Motive[2]) der Weltgeschichte sind, d. h. die Gründe, durch die man die Weltgeschichte zureichend begreift, daß sie zweitens die Wahlprinzipien vorstellen, die bestimmen, was in die Weltgeschichte hineingehört, und was ihr fern zu bleiben hat. Man bemerkt auch hier leicht, daß der Ausdruck „Wahlprinzip" nur ein Ausdruck für eine besondere Tätigkeit der Motive ist, der Motive, die die fließend immer gleiche Reihe menschlicher Handlungen abteilen und richten, die, wenn ich der Optik einen Ausdruck entlehnen darf, die geschichtliche Reihe gleichsam polarisieren.

Wir schreiten weiter zur Anwendung der Prinzipien, als wobei wir zugleich eine wichtige neue Auskunft über ihre begriffliche Beschaffenheit zu geben haben. Wir wissen: die Menschheitsgeschichte ist der äußere Schauplatz, auf dem der, uns wichtige Abschnitt der „Wissenschaft vom Menschen" auftritt. Innerhalb dieser Geschichte müssen die beiden objektiven Punkte angetroffen werden. Anders gesagt: es müssen die Abschattungen (Projektionen), die die beiden objektiven Punkte im Schema des tatsächlichen Verlaufs des wirklichen Geschehens finden, die gesuchten bestimmenden Punkte sein, auf die der Aufbau des in Frage stehenden Teils der „Wissenschaft von Menschen" zu orientieren ist. Es schattet sich nun der Begriff der Größe, nach den historischen Dokumenten,

[2]) Es trifft sich gut, daß „Niedrigkeit" und „Größe" keine Worte sind, die nebenbei Motive im gemeinen psychologischen Wortverstand bezeichnen. Dieser Vorzug macht den Begriff des weltgeschichtlichen Motivs deutlicher.

zweifach ab: in der Erscheinung Christi als Mensch und als Totenrichter, und ebenso der Begriff der Niedrigkeit zweifach: im Sündenfall Adams und im jüngsten Gericht. Diese doppelte Abschattung ist dadurch gegeben, daß das Prinzip der Niedrigkeit ein unwahres Prinzip ist, das überwunden werden muß. — Man sieht also, daß die beiden Begriffe außer ihren aufzählbaren Beständen an Merkmalen, auch eine bestimmte Richtung haben, daß sie mit anderen Worten, keine einteilende (klassifizierende), sondern zielende Begriffe sind.[3]) Dieser Gedanke des, auf zielende Weise gliedernden Begriffes ist durchaus keine unerhörte Erfindung der Geschichtswissenschaft; er ist nur eine andere Erscheinungsweise desselben Denkzwanges, der in der Geometrie den Begriff der gerichteten Größe (quantité dirigée) und in der theoretischen Physik den Gegensatz von Vektoren und Skalaren hervorbringt. Der Begriff der Niedrigkeit hat in sich die Bestimmung, unterzugehen, der Begriff der Größe die Kraft zu siegen. Diejenigen Wendepunkte im wirklichen Verlauf der Geschichte, d. h. in der äußeren Auswirkung und Vollendung der genannten Begriffe, bei denen entscheidende Richtungsänderungen stattfinden, bilden dann die objektiven historischen Punkte. Hiermit sind die Angriffspunkte genau bezeichnet, die das geschichtliche Erfahrungsmaterial dem Eingreifen unserer apriorischen Begriffe bietet: die Projektionen der absoluten Punkte sind immer die, in bezug auf Niedrigkeit und Größe entscheidenden begrifflichen Wenden im Lauf des wirklichen Geschehens. Der erste der so zu findenden Punkte ist der Sieg der Niedrigkeit über die Größe (in Adams Sündenfall). Der zweite dieser Punkte ist die grundsätzliche Wendung des Bösen zum Guten (in Christi Erdenform, da er die Sünden der Welt trägt). Der dritte dieser Punkte ist der Untergang des Prinzips der Niedrigkeit im Jüngsten Gericht. Mit ihm fällt

[3]) Man sieht nunmehr leicht, was in dem oben gegebenen Beispiel vom Ehrgeiz zu beanstanden ist. Der Ehrgeiz ist ein einteilender Begriff, und gehört im System der Wissenschaften in die beschreibende Ethik, nicht in die Geschichtswissenschaft. Allgemein kann man sagen: Ethik und Weltgeschichte stehen zueinander so, daß die Summe der praktisch einteilenden Begriffe ihre Erfüllung findet in die Ethik, die Summe der praktisch zielenden Begriffe dagegen in der Weltgeschichte.

zeitlich — nicht begrifflich — zusammen der vierte Punkt: die Alleinherrschaft der Größe (in Christi Wiederkunft im Sternenkleide). Die Achse aber, um die sich die Weltgeschichte dreht, die grundsätzliche Wende ihrer begrifflichen Beschaffenheit, ist Christi Erdenleben; was vor diesem sich begibt, ist Vorbereitung auf ihn, was nach diesem kommt, ist die Wirkung seines Erscheinens. So ist die verhandelte Klasse von Erscheinungen aus der „Wissenschaft vom Menschen“, hinsichtlich dessen, was ihr zugehört, vollständig und in feste Grenzen eingeschlossen, denn sie umspannt alle, durch unsere Prinzipien motivierten Handlungen, vom Sündenfall Adams an, bis zu dem Augenblick, da die Möglichkeit weiteren Handelns vernichtet ist durch das Ende aller Dinge, und das, diesem folgende jüngste Gericht.

Dies aber ist die grundsätzliche Lösung von Pascals letztem Problem. Dieselbe Zeitreihe, die vordem uns nur als eine Sekunde der Ewigkeit erschien, kraft dessen, daß wir sie auf diejenigen tatsächlichen Einrichtungen unserer Natur bezogen, die die physikalische Wahrheit vermitteln, und die in Zahl und Maß ihre vornehmsten Mittel finden — hat eine Wahrheit ganz anderer Natur sich angezogen. Sie ist nunmehr ein anderes Ganzes geworden, dadurch, daß wir sie auf eine andere tatsächliche Einrichtung unserer Natur: die praktische Vernunft, ihre Prinzipien, und die Erfüllung dieser Prinzipien im wirklichen Handeln beziehen. Diese Gedanken ergeben den einheitlichsten Aufbau der Geschichte, der mir bekannt ist. In der Art, wie Pascal sie handhabt, verleugnet sich nicht der Büßer, aber auch nicht der Mathematiker: Pascal denkt ebenso für die Geschichte in Vektoren, wie Maxwell für die Elektrizität.

(Schluß folgt.)



Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



III.

Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie.

Von

Otto Gilbert, Halle a/S.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Zweite Aufl. Erster Band. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1906.

Daß heute auf dem Gebiete der alten Philosophie eine so lebhafte literarische Bewegung herrscht, verdanken wir in erster Linie Hermann Diels, dessen Sammlungen Doxographi Graeci (Berolini 1879) und Fragmente der Vorsokratiker für alle diesbezüglichen Studien das Material in klassischer Form liefern. Die letztgenannte Sammlung liegt, wenigstens für die Hauptteile, jetzt schon in zweiter Auflage vor unter dem Titel: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Zweite Auflage. Erster Band. Berlin, Weidmann 1906 (die erste Auflage erschien 1903). Es ist nämlich das Buch jetzt in zwei Bände geteilt: der erste Band enthält die eigentlichen Vorsokratiker, der zweite Band wird den Anhang (Kosmologen, Astrologen, Sophisten) nebst den kritischen Anmerkungen und Registern geben und zugleich ein neues Kapitel über die sieben Weisen beifügen.

Die zweite Auflage gibt im wesentlichen den Inhalt der ersten wieder. Die alten Kapitel- und Fragmentenzahlen sind beibehalten, auch die doxographischen Berichte fast überall in ihrer alten Reihenfolge erhalten. Das ist dankbar anzuerkennen: es wird so die Möglichkeit gegeben, die Register des zweiten Bandes, der für sich käuflich sein wird, schon für die erste Auflage zu verwenden.

Voraussetzung ist dabei, daß die Register Bezug nehmen auf Kapitel und Ziffern der Berichte und Fragmente, nicht — wenigstens nicht ausschließlich — auf Seiten und Zeilen. Irrtümliche Auslassungen oder Doppelsetzungen von Nummern in der ersten Auflage sind in der zweiten geschickt entweder durch neu aufgenommene Berichte ausgeglichen, oder auch in der zweiten beibehalten (so 55A 54 ausgelassen), um möglichste Gleichheit beider Auflagen zu erzielen. Leider hat sich dieser Grundsatz nicht überall durchführen lassen. So hat sich z. B. 12A durch Verweisung von 5 in die Imitationen (C) eine Verschiebung der folgenden Nummern ergeben, die meiner Ansicht nach leicht zu vermeiden gewesen wäre. Vgl. ferner 55A 98ff., wo durchgehend die zweite Auflage von der ersten abweicht; 55A 31; 32A 27f.; 45, 37ff. u. a.: es wird große Schwierigkeiten machen, in den Registern der Ordnung beider Auflagen gerecht zu werden.

Die zweite Auflage bietet in allen Stücken einen Fortschritt gegenüber der ersten. Das tritt schon äußerlich in dem viel korrekteren Drucke hervor; in der ersten Auflage wirkten abgesprungene Akzente, Druckfehler usw. oft störend. Schreib- und Druckfehler sind in der 2. Auflage selten (vgl. außer den Berichtigungen auf S. XII z. B. 21A 23 statt 25; 57B 5 statt 426 zu lesen 326). Die Druckeinrichtung ist eine andere; schied die 1. Aufl. zwischen wichtigeren und unwichtigeren Angaben durch größeren oder kleineren Druck, so sind jetzt alle Referate gleichmäßig gedruckt. Dadurch ist erreicht, daß der Umfang dieses ersten Bandes gegen die betreffenden Abschnitte der 1. Aufl. um einen Bogen zurückbleibt. Die 2. Aufl. unterscheidet sich auch dadurch von der 1., daß jede Seite am Rande die Zeilenzählung bietet: dadurch ist eine große Genauigkeit in den Verweisen ermöglicht. Die letzteren sind kürzer und präziser geworden, durchgehend statt des Namens nur die Ziffer von Kapitel und Bericht (z. B. 51A 12 statt „Anaxagoras A. 11. 12“ nun „46A 11. 12“).

Überall erkennt man die bessernde Hand des Herausgebers: Streichungen und Zusätze, Umstellungen und Emendationen geben davon Kunde; die Zitate sind vervollständigt; die Übersetzung hat vielfache Änderungen erfahren; Druckfehler der 1. Aufl. sind still-

schweigend korrigiert. Unwesentliches ist gestrichen: z. B. 11 A 47; 4 A 17; 14 B 3; 21 A 72; 26 A 13; 55 A 78; 55 B 3 (hier ist die Weglassung der Belegstellen zu bedauern). 32. 33. 34. 124. 144. 168 u. a. Referate, die in der 1. Aufl. mehrmals, d. h. an verschiedenen Stellen, gegeben waren, weil verschiedene Philosophen betreffend, sind durchgehend nur einmal gesetzt und später darauf verwiesen: vgl. z. B. 18 A 53 mit 46 A 107; 18 A 38 mit 3 A 13; 21 A 5. 90; 21 B 39; 45 B 41; 46 A 65; 57 A 19 u. a. Inkonsequenzen bieten aber 19 A 11 (vgl. mit 18 A 5); 21 A 23 (vgl. mit 18 A 20); 55 A 89ª (vgl. mit 21 B 42). An vielen Stellen ist durch Umsetzungen das mehr Zusammengehörige vereint und dadurch eine größere Klarheit erzielt: so ist z. B. 12 A 15 die Angabe Aetius 4, 7, 2 ausgeschieden und unter B 17 gesetzt; dafür das hier (B 17) gegebene Referat Polyb. 12, 27 nach B 101ª übertragen; 45 B 1 ist zum Teil unter 4 A 6ª zu finden; 46 A 95 nach 55 A 111 verwiesen usw. Sachlich sind das alles ohne Frage Verbesserungen: die Änderungen werden nur wieder für die Register Schwierigkeiten ergeben.

Die literarischen und erklärenden Zusätze, welche die 1. Aufl. bot, sind fast überall gestrichen oder sehr gekürzt: vgl. z. B. 6 fin.; 13 (Epicharm): 19 A 15; 21 A 6; 25 fin.; 30, 3; 32 A 13; 43, 2; 46, 18 (gekürzt); 54 A 19. 24. 28; 55 A 21. 28. 29. 55. 75. B 156. 182. 300 (Fälschungen). 56, 2. 57, 5. In 47 ist die literarische Notiz unter C (Imitationen) gesetzt. Man darf aber hoffen, daß die hier weggelassenen Angaben im zweiten Bande unter den Anmerkungen einen Platz finden werden: sonst wäre die Streichung zu bedauern.

Besonderes Interesse dürfen die Zusätze beanspruchen, teils neue Belegstellen aus der älteren Literatur, teils Notizen neu erschlossener Quellen. Angaben aus Suidas sind zugefügt 8 A 1ª; 12 A 1ª; 36. 1ª; ergänzende Zusätze 8 A 4. 6. 12; 11 A 34. 35 (aus den Σίλλοι des Timon); 11 B 34 usw. Besonders interessant sind die zu 11 (Xenophanes) neu gegebenen Imitationen, deren erste (Eurip. Herc. 1341 ff.) schlagend durch ihre Fassung selbst als durch des Xenophanes Lehre von der Gottheit beeinflußt erwiesen wird, während die zweite (Eurip. fr. 282 N. aus Athen. 10, 413 C)

bestimmt als inhaltlich aus des letzteren Elegien geschöpft bezeugt ist. Zu 11 A 32. 33 bzw. B 28 ist jetzt nachzutragen die Belegstelle des Diogenes v. Oenoanda (p. 26f. ed. William. Lipsiae 1907), wie zu A 41[a] desselben Angabe (p. 27). Denn daß in den hier gegebenen Fragmenten tatsächlich die Lehre des Xenophanes von dem ἐπ' ἄπειρον ἐρριζῶσθαι der Erde ebenso wie von dem εἰς ἄπειρον προϊέναι der Sonne die Rede ist, scheint mir sicher (wenn auch die letztere Lehre hier anders formuliert wird), weshalb William zweifellos richtig κατὰ [Ξενοφάνην] ergänzt hat. Und dieselbe Lehre von dem Hinabgehen der Erdwurzeln εἰς ἄπειρον scheint auch in der von Crönert (Studien zur Paläogr. u. Papyrusk. hrsg. v. Wessely VI, p. 128) aus einer Herculanensischen Papyrusrolle erschlossenen Angabe berücksichtigt zu sein, die dem σφαιροειδές der Erde nach Parmenideischer Lehre die widersprechende Lehre des Xenophanes (erhalten zweimal: ἐνοφάνους und φάνης) hervorhob. Diels scheint diese Angabe für zu unsicher oder für zu unwesentlich gehalten zu haben, um sie aufzunehmen: das ist bedauerlich schon aus dem Grunde, weil die Angabe geeignet ist, die Zeugnisse über Xenophanes in den Poetae philosophi zu ergänzen, welche letzteren doch das Ziel haben, die Zeugnisse vollständig zu geben.

Auch 12 (Heraklit) hat sehr schätzbare Verbesserungen und Ergänzungen erfahren. Neu ist A 3[a] (die Angaben über den Ephesier Hermodor, der B 121 unter allen seinen Zeitgenossen vor Heraklit allein Gnade findet); 3[b] eine Anekdote, die wohl kaum eine so ausführliche Wiedergabe verdiente: A 5 ist unter die Imitationen gestellt; A 7. A 10 durch gute Belegstellen ergänzt: eine sehr schätzbare Ergänzung bietet auch A 14[a], die aber besser unter die Fragmente selbst (B 30: als solche gibt sie auch Bywater) aufgenommen wäre. Was die letzteren betrifft, so hat Diels die Anordnung derselben, wie nicht anders zu erwarten war, beibehalten. Die Bruchstücke sind also nicht sachlich geordnet, sondern nach den Namen der sie überliefernden Autoren alphabetisch aneinander gereiht. Befreunden kann man sich mit dieser Anordnung nicht. Das sachlich Zusammengehörige wird hier auseinandergerissen, und es ist schwer, einen Überblick über den Gesamtinhalt der Heraklitschen Aussprüche zu gewinnen. Auch

erhebt sich, wenn ein Bruchstück von mehreren Autoren überliefert ist, stets der Zweifel, unter welchem Namen dasselbe zu suchen ist. Weshalb z. B. fr. 76 unter Maximus Tyrius steht und nicht vielmehr unter Plutarch, ist nicht einzusehen. Jedenfalls war es nicht die Meinung des Altertums, daß Heraklits Buch nur eine ungeordnete Masse von Aphorismen enthielt, sonst könnte es nicht bei Diogenes v. Laerte 9, 5 bestimmt heißen, die Schrift περὶ φύσεως sei in drei λόγοι geteilt gewesen und zwar περὶ τοῦ παντός, πολιτικός und θεολογικός. Erfreulich ist es, daß Diels sich entschlossen hat, zu B 76 die Parallelstellen zu geben: es fehlt nur Plut. prim. frig. 10. 949 A, wo zwar Heraklit nicht genannt, aber zweifellos gemeint ist. Aber wie Diels hier selbst das Bedürfnis gefühlt hat, der in der 1. Aufl. allein angeführten Stelle des Maximus Tyrius die Stellen gleichen Inhalts aus Plutarch und Marc Aurel beizufügen, so fühlen andere auch bez. der anderen Bruchstücke sehr lebhaft das Bedürfnis, die Parallelstellen zu kennen. Für die Spezialforschung wäre eine Vereinigung der Belege, soweit dieselben selbständig und direkt der Schrift Heraklits selbst entnommen sind, höchst fördernd: Mühe und Raum würden nicht zu sehr in Anspruch genommen werden, da es sich in den meisten Fällen nur um Anführung, nicht um Ausschreibung der Stellen handeln würde. Auch zu fr. 30 hat Diels (eine Ergänzung gegenüber der 1. Aufl.) neben der Stelle aus Clemens' Stromata auf Plut. de an. procr. 5. p. 1014 A verwiesen; mit demselben Rechte konnten aber auch andere Fragmente solche Ergänzungen beanspruchen. Fr. 120 weist gegen Aufl. 1 eine Verbesserung auf, indem Diels die einleitenden und erklärenden Worte Strabos zufügt, wodurch der Wortlaut des Bruchstücks verständlicher wird. Aber auch hier fragt man, weshalb dieselbe Wohltat nicht auch anderen Fragmenten widerfährt. Namentlich Fr. 84 bleibt in der abrupten Fassung, in der es uns vorgeführt wird, ganz unverständlich. Die erklärenden Worte Plotins lauten (Ennead. IV, 8, 1): ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω εἰπὼν καὶ „μεταβάλλον ἀναπαύεται“ καὶ „κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι“ εἰκάζειν ἔδωκεν, ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον.

ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζήσας εὗρεν. Aus diesen Worten ergibt sich, daß Heraklit die angeführten Aussprüche bei Gelegenheit und in Beziehung zu seiner Lehre von der ἄνω und κάτω ὁδός getan hat. Der Naturprozeß der ἄνω und κάτω ὁδός betrifft die regelmäßigen Übergänge der Elemente ineinander, indem sich das himmlische Feuer durch Luft in Wasser und aus diesem in Erde wandelt, welcher Verlauf dann in der ἄνω ὁδός in umgekehrter Richtung seine Ergänzung findet. Zu dem Neutrum μεταβάλλον scheint nur πῦρ zu passen: der Ausspruch μεταβάλλον (πῦρ) ἀναπαύεται kann sich also nur auf das himmlische Feuer beziehen, dessen Wandel durch die anderen Elemente als ein Ruhen seiner spezifischen Tätigkeit und Erscheinungsform bezeichnet wird. Wird das Feuer einmal als sterbend (B 76), anderseits als ewig lebend (A 14[a], sein Schicksal als τροπαί (B 31), oder ἀνταμοιβή (B 90) bezeichnet, so steht nichts im Wege, diese seine Wandlungen durch die anderen Elemente auch als ein μεταβάλλειν und zugleich ἀναπαύεσθαι zu charakterisieren. Es stimmt das, wie mir scheint, durchaus zu der widerspruchsvollen paradoxen Ausdrucksweise Heraklits. Und auch der andere Ausspruch κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι findet am natürlichsten seine Erklärung von diesem Gesichtspunkte aus. Plotin hat, wie der Kontext der Worte erkennen läßt, die ἄνω und κάτω ὁδός und die Heraklitschen Aussprüche selbst auf die mystische Verbindung der Seele mit dem göttlichen νοῦς bezogen: das ist unhaltbar; vgl. dazu Rohde Psyche 2, 151. Und wieder aus Plotin haben Jamblichus (bei Stobaeus ecl. 1, p. 378, 21 Wachsm.) und Aeneas v. Gaza (Theophr. p. 9 Barth) geschöpft, die offenbar nicht direkt auf Heraklits Werk zurückgegangen sind, sondern für ihre Spekulationen über die Seele das betreffende Material aus Plotin entnehmen.

Zu B 5 hat Diels jetzt richtig die Belegstelle Origenes c. Cels. 7, 62 hinzugefügt: denn der Schluß οὔ τι γινώσκων ist nur hier erhalten. Der Ausspruch selbst ist der Theosophia des Aristokritos (?), oder vielmehr dem aus dieser gemachten Auszuge χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν entnommen, welchen letzteren Buresch Klaros im Anhange veröffentlicht hat. Diese χρησμοί bieten vier Heraklitsche Sätze: Nr. 69, von Diels unter die zweifelhaften Heraklitea 127

gesetzt, gehört sicher dem Xenophanes; Nr. 67 ist = B 34 (hier nach Clemens Stromata gegeben, ohne Erwähnung der χρησμοί); Nr. 68 = B 5; Nr. 74 enthält eine Abweichung von der unter B 5 gegebenen Form und ist daher unter die zweifelhaften B 128 gestellt. Aber auch sonst sind uns Heraklitsche Sätze in verschiedener Form überliefert: so der bekannte Satz von dem ποταμοῖσιν ἐμβαίνειν in dreifach verschiedener Form B 12, B 49ª (neu von Diels aus Heraclit. alleg. 24 aufgenommen, in dieser Form scheinbar von Seneca ep. 58; Plut. E 18; vielleicht auch von Plato Sympos. 207 Dff.? bestätigt) und B 91. Dazu kommen die Bezugnahmen auf diesen Satz, deren älteste bei Plato im Kratylus von Diels unter A 12 gesetzt ist. Wäre es nicht richtiger gewesen, alle diese zerstreuten Notizen an einem Punkte zu vereinen?

Eine sehr interessante Bereicherung unseres Schatzes an Heraklitschen Aussprüchen bietet B 67ª, für dessen Erschließung wir Diels besonders dankbar sein müssen; er ist dem hdschr. Kommentare des Hisdosus Scholasticus zu Platos Timaeus (Cod. Paris. 8624) entnommen: so spät die Quelle, so zweifellos echt ist der Ausspruch, der einen Vergleich der Seele mit der Spinne bietet. Neu aufgenommen sind auch die zweifelhaften oder gefälschten B 136. 138. 139: das letztgenannte von Boll (wie Diels in den Berichtigungen p. XII nachträgt) aus einem Cod. astrol. veröffentlicht. Auch B 4ª (der 1. Aufl.) ist jetzt unter die Dubia gestellt. Von den Imitationen (C) ist [Hippocrates] de victu um 8. 9 erweitert: auch aus Kleanthes Hymnus auf Zeus sind die auf den Blitz bez. Verse (vgl. B 30 und 64) aufgenommen.

Kap. 13 (Epicharm) hat außer A 3ª. 6ª ᵇ ᶜ in B eine Ergänzung durch 52ª und 58ª erhalten. Ebenso ist 14 (Alkmaion) in B 1ª aus Theophr. de sens. 25 ergänzt worden. Sowohl 13 B 52ª wie 14 B 1ª sind wichtige Angaben. Betreffs 18 (Parmenides) muß ich auch hier betonen, daß die (übrigens auch in den Poetae philosophi von Diels ignorierte) Notiz Porphyr de antro nymph. 25 Aufnahme beanspruchen muß. Die Angabe von den zwei Toren des Hades ist durchaus notwendig, die Vision des Parmenides zu erklären. Den Bericht Aetius 2, 7, 1 über die στεφάναι faßt Diels jetzt etwas anders: auch in der neuen Fassung kann ich den Worten keinen

Sinn abgewinnen. Kap. 21 (Empedokles) hat in B 27[a] aus Plut. c. princ. philos. esse disserend. 777c ein neues Fragment erhalten: die Worte sind anonym überliefert und von Diels mit Wahrscheinlichkeit dem Empedokles gegeben. Plutarch hat die Worte, welche nur für den Empedokleischen Sphairos passen, von dem Philosophen gebraucht, der durch die ἀρετή zum inneren Gleichgewichte und Frieden gelangt. Interessant ist die Emendation, welche B 101 erfährt. Die als zweifelhaft aufgenommenen 154[a] und 154[b] sind ohne jede Beweiskraft. Unter C (Imitation) ist A 99 der 1. Aufl. gesetzt; C 2 hätte aber richtiger als Belegstelle unter B 121 seinen Platz gehabt. Unter 25 A 3 wird aus Suidas Ἴων seine Tätigkeit als dramatischer Schriftsteller genau wiedergegeben, dagegen die Worte οὗτος ἔγραψε περὶ μετεώρων ignoriert. Mir scheint, daß die Dramen hier gleichgültig sind, während die Schrift περὶ μετεώρων allein in Betracht kommt. Es ist die erste Erwähnung einer Schrift dieses Titels: denn die angeblich auf Thales zurückgehende Meteorologie ist natürlich apokryph, d. h. aus den späteren Kreisen der Thales' Namen tragenden Schule stammend. Ions Schrift περὶ μετεώρων wird mit seinen τριαγμός identisch sein: wenigstens erwähnt Horpocration nur diesen, Suidas nur jene. Oinopides (29) hat 1[a] eine Ergänzung erhalten; unter 35[a] ist ein neues Kapitel über Okkelos eingefügt. In 46 (Anaxagoras) ist A 95 und 102 unter B 21[a] und 21[b] aufgenommen. Unter 47 Archelaos ist auffallenderweise die Lehre desselben von der Entstehung der Erdbeben vollständig ausgelassen. Ich weiß nicht, ob das mit Absicht geschehen ist. Mir scheint absolut kein Zweifel betreffs dieses Berichts bei Seneca nat. quaest. 6, 12 gestattet. Vermißt wird ebenfalls die Lehre Demokrits über die Entstehung des Windes Seneca nat. quaest. 5, 2. Demokrits Erklärung ist aber nicht nur an und für sich interessant, indem sie zeigt, wie die Atomisten ihre Atome für die Deutung der Naturvorgänge verwenden, sie hat noch ein besonderes Interesse dadurch, daß wir der Demokritschen Erklärung diejenige Epikurs gegenüberstellen können: ein Vergleich beider zeigt die Selbständigkeit des letzteren. Während nämlich nach Demokrit der Wind so entsteht, daß viele Atome in einen engen leeren Raum geraten, in dem sie sich zusammendrängen

und aus dem sie sich gewaltsam losreißen, läßt Epikur (ep. ad Pythoclem 106) umgekehrt wenige Atome in große Hohlräume gepreßt werden, in denen sie hin- und hergeschleudert Sturm erregen.

In 51 (Diogenes v. Apollonia) ist es interessant, unter A 16 Diels' Auffassung der Stelle Seneca nat. quaest. 4, 2, 28 ff. mit derjenigen Gerckes zu vergleichen. Im allgemeinen hat sich Diels, wie er sagt, betreffs der Senecastellen der Unterstützung Gerckes zu erfreuen gehabt: des letzteren Ausgabe der naturales quaestiones ist erst nach Diels' zweiter Auflage erschienen (Lipsiae 1907). Während Diels an der Vulgata festhält, glaubt Gercke durch Emendation von zwei Stellen den Sinn des Ganzen zu fördern. Meiner Ansicht nach sind aber beide Änderungen des Textes unhaltbar. Diels liest nämlich: sol humorem ad se rapit: hunc adsiccata tellus ex mari ducit, tum ex ceteris aquis. fieri autem non potest, ut una sicca sit tellus, alia abundet. Gercke ändert das tum in ipsum, das una in ima. Es ist die Rede von der durch Verdampfung der tellurischen Gewässer sich bildenden ἀτμίς (humor), welche letztere dann wieder im Regen niedersteigend die Flüsse speist, welch letzterer Umstand seine spezielle Exemplifizierung auf die Nilschwelle erhält. Was zunächst die zweite Emendation Gerckes betrifft, so ist hier nicht von dem Gegensatze größerer oder geringerer Tiefe des Erdbodens die Rede, sondern von dem Gegensatze weit voneinander gelegener Landschaften, speziell des Nordens und Südens, daher una — alia allein passend scheint. Ebenso aber scheint auch das ipsum, mit dem Sinne, daß das Meer verdampft, um für seine Verdampfung Ersatz aus den Flüssen zu erhalten, nicht passend: denn die ceterae aquae schließen auch die stehenden Gewässer ein, und diese sind doch ohne Einfluß auf das Meer. Der Sinn kann also nur sein: die Verdampfung, d. h. die Bildung von Wasserdampf und damit zugleich von Wolken und Regen findet in erster Linie aus dem Meere, in zweiter (tum) aus den übrigen Gewässern statt. Und der so gebildete Feuchtigkeitsgehalt der Luft wird von der Natur zum Ausgleich verwandt, indem er aus den nördlichen Gegenden in die südlichen und umgekehrt je nachdem abfließt. Ich glaube deshalb keinen Grund

zu haben, von der in meinen „meteorologischen Theorien“ gegebenen Erklärung 411 f. der Stelle abzugehen.

In 55 (Demokrit) ist neu erschlossen aus den Hibeh papyri A 99[a] über die Salinität des Meeres, wahrscheinlich aus Theophrasts Schrift περὶ ὕδατος stammend, hauptsächlich die Lehre Demokrits hierüber wiedergebend. Leider gibt sie über die viel umstrittene Frage, ob Demokrit Anhänger der Versickerungs- oder der Schwammtheorie gewesen sei, keine Auskunft. Neu ist auch A 157: die Reihenfolge der Nummern ist hier dadurch erhalten, daß 156 und 157 der 1. Aufl. in eins zusammengezogen sind. Neu ist auch die Angabe über den μέγας διάκοσμος des Demokrit bzw. Leukipp, die Crönert aus einer Herkulanensischen Papyrusrolle eruiert hat. Auch B 53[a] und 147 sind neu hinzugefügt. Die Kap. 57 (Metrodor v. Chios) hinzugefügten B 3. 4. 6 gehören wohl nicht hierher, da es sich bei ihnen um historische Schriften handelt. Kap. 62 (Nausiphanes) bietet in B 4 eine Ergänzung.

Ich füge zum Schluß noch einige Bemerkungen zu den ersten Kapiteln der Dielsschen Sammlung hinzu. Die Lehre des Thales (1 A 12) wird durch die Worte des Aristoteles μεταφ. A 3. 983[b] 18 eingeleitet: τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς ff. Die letzten Worte τῆς τοιαύτης ἀρχῆς weisen auf eine allgemeine Charakteristik der ἀρχή zurück, welche letztere dann in Beziehung auf Thales als ὕδωρ näher bezeichnet wird. Und tatsächlich gibt Aristoteles im vorhergehenden eine solche Charakteristik der ἀρχή und damit der ionischen Lehre überhaupt, die wir als die Grundlage für die Erkenntnis der ionischen Spekulation bezeichnen müssen. Daß Diels es verschmäht hat, diese Stelle, deren fundamentale Wichtigkeit nicht scharf genug betont werden kann, aufzunehmen, ist sehr zu bedauern. Es ist wahr, daß hier von der ionischen Lehre als solcher, nicht von der eines einzelnen Denkers die Rede ist: aber in unmittelbarem Zusammenhange mit der Lehre des Thales angeführt, welche letztere allein ihr volles Verständnis erst durch jene Charakteristik erhält, mußte dieses Referat des Aristoteles den Ausgangspunkt bilden, an das sich die untergeordneteren übrigen Referate anzuschließen hatten. Ich muß, um die Wichtigkeit dieser Aristotelischen Worte zu erweisen, ihren

ganzen Wortlaut anführen. Aristoteles sagt, nachdem er 983ª 24 ff. im allgemeinen über die ἀρχαί gesprochen hat, speziell über die Ionier 983ᵇ 6 ff: τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γάρ ἐστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι ὡ τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης, worauf das Beispiel des Sokrates (d. h. eines beliebigen Menschen) folgt, der stets derselbe bleibt, mag er schön und musikalisch sein oder ohne diese Eigenschaften existieren. Das Wesentliche also dieser Lehre ist, daß in allen Wandlungen die eine und einheitliche οὐσία ὑπομένει, oder wie es im folgenden verschieden ausgedrückt wird: τὸ ὑποκείμενον ὑπομένει, ἡ φύσις σώζεται; daher die logische Konsequenz, daß es sich hier niemals um γένεσις und φθορά, sondern nur um μεταβολαί handle. Diels hat sich offenbar nicht für verpflichtet oder berechtigt gehalten diese Stelle aufzunehmen, da sie von allen Joniern gilt: das ist aber doch ein rein formalistisches Bedenken. Was alle lehren, lehrt doch auch jeder einzelne: und da es ausdrücklich von Thales heißt, daß er als ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας jene Lehre vertrat, so war es unbedingt notwendig, jene Lehre eben nach den Worten des Aristoteles wiederzugeben. Bei jeder Lehre ist doch das erste Erfordernis, daß wir ihre prinzipielle Grundlegung erfassen: dieser gegenüber treten alle Einzellehren an Bedeutung weit zurück. Das Wesentliche dieser Lehre ist nach den klaren Worten des Aristoteles die Annahme einer unveränderlichen göttlichen Grundsubstanz, die dem Kosmos immanent in allen Wandlungen des Stoffs unberührt sich erhält. Die Göttlichkeit dieser Grundsubstanz hebt Aristoteles allerdings hier nicht hervor: sie ist aber durch zahlreiche andere Referate für alle Jonier (Thales Wasser, Anaximander das ἄπειρον, Anaximenes und ihm folgend Diogenes v. Apollonia Luft, Heraklit Feuer) so sicher bezeugt, daß daran kein Zweifel sein kann. Alle Stoffwandlungen sind, wie Aristoteles sagt, nur πάθη, verschiedene Zustände, eben dieser einen Grundsubstanz, welche letztere demnach in ihrem Kerne sich stets intakt erhält: die verschiedenen Elemente sind nur die

verschiedenen Erscheinungsformen der einen, in ihrer Wesenheit unveränderlichen Substanz.

Kein anderes Referat, mag dasselbe der ionischen Lehre in ihrer Gesamtheit, mag es einem einzelnen der vier ionischen Denker gelten, bringt so erschöpfend die für alle Jonier geltenden Charakteristika zum Ausdruck, wie jenes Aristotelische, welches offenbar den Zweck hat, eine wirkliche Definition des ionischen Dogmas zu geben und daher an die Spitze aller Berichte gehört. Daß Diels andere Stellen, die weniger bestimmt und systematisch das Charakteristische der ionischen Lehre hervorheben, gleichfalls ignoriert, ist von dem nun einmal eingenommenen Standpunkte aus durchaus berechtigt: und doch vermissen wir sie schmerzlich. Ich nenne hier π. γενέσ. A 1. 314[a] 8ff.; 314[b] 1ff.; 4. 319[b] 6ff.; π. ζῴων μορ. A 1. 640[b] 4ff. Aber Diels hat uns auch die Stelle Aetius 1, 17, 1 vorenthalten: *Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ κράσεις εἶναι τὰς τῶν στοιχείων μίξεις κατ' ἀλλοίωσιν.* Wahrscheinlich hat Diels die Angabe für unglaubwürdig gehalten, sie ist es aber nicht, wenn wir nur, wie gewöhnlich anzunehmen, an die Stelle des Thales eben die unter seinem Namen fortbestehende Lehrmeinung und Schule verstehen, deren Hauptvertreter später Hippon war. Denn gerade das, was von Aetius a. O. betont wird, daß für Thales, wie für die Jonier überhaupt, alle Stoffwandlung auf *ἀλλοίωσις* beruhe, ist das, was Aristoteles an den genannten Stellen immer wieder als das Charakteristische der ionischen Lehre hervorhebt. Es ist dasselbe, was noch Diogenes v. Apollonia, darin der getreue Vertreter des ionischen Dogmas, sagt (Fr. 3): *πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι*, was er im folgenden begründet. Das *ἑτεροιοῦσθαι* ist nur ein anderer Ausdruck des *ἀλλοιοῦσθαι*: auch nach Diogenes sind also alle stofflichen Bildungen nur Wandlungen der einen Grundsubstanz, daher in Bezug auf sie nicht von *γένεσις* und *φθορά*, sondern nur von *ἀλλοίωσις* oder *ἑτεροίωσις* die Rede sein kann.

Noch eine Stelle möchte ich hier anführen, die das Gesagte bestätigt. Der Verf. der Schrift *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* (Littré VI, 32) polemisiert gegen die, welche nur einen Grundstoff annehmen und sagt in Bezug auf diese: *φασί τε γὰρ ἕν τι εἶναι ὅ τί ἐστι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν, κατὰ δὲ τὰ ὀνόματα οὐχ ὁμολογέουσιν· λέγει*

δ' αὐτέων ὁ μέν τις φάσκων ἀέρα εἶναι τοῦτο τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν, ὁ δὲ πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ γῆν, καὶ ἐπιλέγει ἕκαστος τῷ ἑωυτοῦ λόγῳ μαρτύριά τε καὶ τεκμήρια, ἅ γε ἔστιν οὐδέν. Daß auch hier in erster Linie die Ionier gemeint sind, ist klar. Aber die Stelle läßt noch mehr erschließen, da sie offenbar auch die Eleaten mit in dieselbe Lehre einbezieht: denn die Hervorhebung derer, welche γῆν als Grundsubstanz nennen, kann nur Xenophanes und Parmenides im Auge haben. Und für die Eleaten paßt auch besonders die Charakteristik der μία ἀρχή als des ἓν καὶ τὸ πᾶν. Tatsächlich ist zwischen Ioniern und Eleaten ein viel engerer Zusammenhang, als man gewöhnlich annimmt: doch kann hier das nicht weiter verfolgt werden. Dagegen muß noch das Verhältnis des Empedokles zu den Ioniern uns einen Augenblick beschäftigen. Empedokles sagt Fr. 17, 27 von den vier Elementen ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι: und diese Charakteristik wird gewöhnlich viel zu wenig beachtet. Denn die ἰσότης der vier στοιχεῖα steht in bestimmter Opposition gegen die ionische und eleatische Lehre von der μία ἀρχή, der die anderen Stoffe untergeordnet, also ἄνισα sind. Daß die Alten tatsächlich in diesem Moment eine charakteristische Unterscheidungslehre gesehen haben, zeigen die vielen Hervorhebungen von seiten des Aristoteles π. γενέσ. B 6. 333ᵃ 19ff.; μετεωρ. A 3. 340ᵃ 3ff. und seiner Kommentatoren Simplicius, Philoponus, Olympiodor. Auch hier hat Diels auf die Anführung jedes Beleges verzichtet, wie ich glaube, mit Unrecht: denn die ἰσότης der στοιχεῖα ist eine der wichtigsten Lehren des Empedokles. und das mußte auch in den Referaten hervortreten.

Ich habe schon mehrere Stellen des Aristoteles u. a. angeführt, in denen von den Lehren der Vorsokratiker im allgemeinen die Rede ist, die aber Diels' Plan seiner Sammlung prinzipiell ausscheidet. Aber was von allen gilt, ich wiederhole das, gilt doch auch von jedem einzelnen: es hätten also solche Angaben eigentlich Platz bei jedem einzelnen der Vorsokratiker. So heißt es Aristot. π. οὐρ. A 10. 279ᵇ 10 γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν scl. τὸν οὐρανόν: es nehmen also a l l e besondere Schöpfungsakte an, durch welche der Kosmos entsteht; π. φύσ. A 4. 187ᵃ 33 περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως: es ist von der

Unmöglichkeit die Rede, daß aus nichts etwas entstehe. womit die Ewigkeit der Materie gelehrt wird; in Verbindung mit der ersten Stelle folgt daraus, daß wieder alle einen vorkosmischen Zustand der Materie lehren, in dem die letztere noch ungeordnet war; ähnlich heißt es μεταφ. A 3. 984ª 32 τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν; π. οὐρ. B 13. 295ª 13 heißt es τὴν γῆν πάντες—ἐπὶ τὸ μέσον συνελθεῖν φασίν; sehr interessant ist auch das, was Aristoteles ζῴων μορ. A 1. 640ᵇ 4ff. im allgemeinen über die ἀρχαῖοι καὶ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες sagt. Der Wunsch mag sehr unbescheiden sein, aber er läßt sich schwer unterdrücken, daß unter den zahlreichen Stellen, an denen (nicht allein von Aristoteles) über die Vorsokratiker im allgemeinen oder über bestimmte Kategorien derselben Angaben gemacht werden, wenigstens die wichtigsten in einem einleitenden Kapitel vereinigt werden, an welches sich sodann die den einzelnen Philosophen geltenden Referate und Bruchstücke anschließen müßten.

Im übrigen weist schon Kap. 1 (Thales) eine Reihe von schönen Ergänzungen und Verbesserungen gegen die 1. Aufl. auf. Die Exkurse über die sieben Weisen Diog. L. 1, 40—42 und A 24. 25 sind jetzt ausgeschieden, da ein besonderes Kap. 73ª den sieben Weisen gewidmet werden soll. A 4. 5. 8. 11 (Cic. div. 1, 49, 111) haben durch Ergänzungen, Scheidungen und Umstellungen an Klarheit gewonnen; ebenso in der Lehre selbst A 16. Nur gegen die Aufnahme von Plato legg. 10. 899B (A 22) (obgleich schon von Krische und Rohde Psyche 2, 144 vertreten) muß man Einspruch erheben: denn die Worte θεῶν εἶναι πλήρη πάντα sind die unmittelbare Folgerung der vorhergehenden Worte, die nichts mit Thales zu tun haben; der Anklang der Worte an Thales' Lehre τὸν κόσμον—δαιμόνων πλήρη Diog. L. 1, 27 (übrigens genau ebenso von Heraklit berichtet Diog. 9, 7) ist nur äußerlich. Auch A 23 ist durch Cic. n. d. 10, 15 (das Zitat ist in 1, 10, 25 zu ändern) gut ergänzt; vermißt wird Aetius 2, 1, 2, die Lehre von dem εἷς κόσμος. Denn das Dogma von dem einen Kosmos, wie es von Thales und Heraklit vertreten wird gegenüber den ἄπειροι κόσμοι Anaximanders und seines Schülers, ist eine fundamentale Unterscheidungslehre und darf nicht fehlen.

Auch Kap. 2 (Anaximander) hat verschiedene Ergänzungen und Verbesserungen erfahren. A 5 ist in 5 und 5^a zerlegt: die Notiz über die Erdbeben (durch Plin. 2, 191 ergänzt) ist damit richtig von seiner Lehre über die Schiefe der Ekliptik getrennt. Aber das ist nur eine halbe Maßregel. Da auch A 28 von Erdbeben handelt, so mußte A 5^a mit A 28 vereint werden. In A 28 ist die Notiz über die abweichende Lesart des Cod. Accursianus gestrichen: Diels zweifelt also nicht mehr, daß die Angabe Ammian. 17, 7, 12 wirklich auf Anaximander sich bezieht: ich muß daran festhalten, daß sie viel besser für Anaximenes paßt. Auch A 13 ist gut durch Cic. Ac. 2, 37, 118 ergänzt: dafür aber, was zu bedauern, die Stelle [Arist.] M X G nicht ausgeschrieben, sondern nur zitiert. Auch A 14 ist durch eine Stelle aus Aristoteles' Physik ergänzt; die letztere fordert aber ebenso wie A 15 Z. 43 ff. zu Bedenken heraus. Denn es sind dort wie hier Erwägungen des Aristoteles über den Begriff ἄπειρον gegeben, die zur Lehre Anaximanders in gar keiner Beziehung stehen. Denn hier ist der Unendlichkeitsbegriff in seiner ganzen Prägnanz angewandt, die erst durch die Dialektik der eleatischen Spekulationen angebahnt ist: Anaximander aber hat nachweislich das ἄπειρον in viel beschränkterer Fassung als das dem Raume wie der Masse nach Unbegrenzte und Ungeformte gekannt, und es sollte daher nur auf diese ursprüngliche Auffassung Rücksicht genommen werden, da alle weitergehenden Auffassungen nur imstande sind, die alte Lehre Anaximanders unverständlich zu machen. Statt dieser späten Spekulationen über das ἄπειρον wäre viel passender die Stelle φυσ. Γ 7. 207^b 35 ff. angeführt, die, soweit ich sehe, überhaupt noch niemals in ihrer Bedeutung gewürdigt ist. Denn die hier gegebene Definition des ἄπειρον als ὕλη und στέρησις und ὑποκείμενον und συνεχές und αἰσθητόν wird mit ausdrücklicher Berufung auf πάντες gegeben (φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλῃ χρώμενοι τῷ ἀπείρῳ) und bringt tatsächlich den alten Begriff des ἄπειρον am klarsten zum Ausdruck. Auch diese Stelle, welche sich auf alle Vorariſtoteliker beruft, fände am besten in dem oben gewünschten einleitenden Kapitel ihren Platz.

A 16 bringt nicht ganz ohne Willkür die Ansicht der Alten über das Wesen des Anaximandrischen ἄπειρον zum Ausdruck.

Denn es wird nur eine einzige Stelle aus einem Kommentator des Aristoteles beigebracht, welche jenes als ein μεταξὺ von Luft und Feuer, oder von Luft und Wasser bezeichnet, während es die einstimmige Ansicht sämtlicher Kommentatoren, Alexander, Themistius, Simplicius, Philoponus u. a., ist, daß das ἄπειρον ein μῖγμα oder eine μεταξὺ φύσις war. Und ebenso redet Aristoteles μεταφ. Λ 2. 1069ᵇ 22; φυσ. A 4. 187ᵃ 23 bestimmt von einem μῖγμα in bezug auf Anaximander; und es ist demnach durchaus nicht ausgeschlossen, daß Aristoteles auch an anderen Stellen, an denen von einem μῖγμα die Rede ist (φυσ. A 5. 188ᵇ 23; π. γενέσ. A 10. 327ᵇ 19ff.; B 1. 328ᵇ 26ff.; π. οὐρ. Γ 5. 303ᵇ 12, wo die Beziehung auf Anaximander durch den Kontext besonders nahe liegt), tatsächlich Anaximander im Sinne hat. Daß Aristoteles sich durchaus inkonsequent über das ἄπειρον Anaximanders ausgesprochen hat, ist klar. Wenn er φυσ. A 4. 187ᵃ 12 dem γεννᾶν das ἐκκρίνειν gegenüberstellt, so denkt man natürlich zuerst an den Gegensatz der Dynamiker und der Mechanisten: für jene ist das γεννᾶν bezeichnend, für diese das ἐκκρίνειν. Das stimmt aber nicht, da Anaximander den ersteren angehört und gerade von ihm ein ἐκκρίνειν ausgesagt wird. Bald darauf aber Λ 5. 204ᵇ 22ff. hebt Aristoteles seine eigene Angabe wieder auf, indem er gerade von Anaximander das γεννᾶν gebraucht. Man darf also wohl schließen, daß Anaximander selbst nicht näher über sein ἄπειρον — wenigstens nach dieser Richtung hin — sich ausgesprochen hatte, weshalb alle Erklärer unsicher umhertasten. Daß das ἐκκρίνειν, welchen Ausdruck Anaximander tatsächlich gebraucht zu haben scheint, nicht notwendig auf eine mechanische Mischung bezogen werden muß, hat Zeller I₅, 202f. gezeigt: aber für die Späteren lag es allerdings nahe, diesen Ausdruck als μῖγμα zu verstehen, da die späteren Systeme der Pythagoreer, Platos, Anaxagoras, der Atomisten das ἄπειρον als Mischung faßten. Jedenfalls aber muß ich es als durchaus ungerechtfertigt bezeichnen, wenn Diels die Angabe Aetius 2, 11, 5, wonach Anaximander die οὐσία des οὐρανός ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος erklärt hatte, ignoriert und unterdrückt. Ein solches Verfahren beruht auf einer vorgefaßten Meinung. Zeller zweifelt nicht an der Echtheit, d. h. an der

Anaximanderschen Provenienz dieses Ausdrucks, und Diels selbst setzt den Ausspruch Doxographi p. 135 unter die echten Theophrastea. Da wir wissen, daß Anaximander als ersten Akt der Kosmosschöpfung gerade das ἐκκρίνεσθαι einmal des ψυχρόν, sodann des θερμόν gelehrt hat [Plut.] Strom. 2, so ist damit für die Stelle Aetius 2, 11, 5 ein dieselbe bestätigendes Zeugnis gegeben. Und das ist um so sicherer, als noch Parmenides genau in derselben Weise aus der Mischung des θερμόν und ψυχρόν, welche Begriffe ihm mit seinen Weltprinzipien Feuer und Erde, oder Licht und Dunkel zusammenfallen, alle kosmischen Schöpfungen hervorgehen läßt Aetius 2, 7, 1; 20, 8. Man darf nicht von den Ioniern, als den Begründern der Spekulation, schon die Konsequenz und Logik einer Terminologie erwarten, die erst durch Aristoteles ihre Fixierung erhalten hat.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Aristoteles' Werke. Berlin-Schöneberg, Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung.

Bernoulli, C., Overbeck und Nietzsche, eine Freundschaft. Jena, Diederichs.

Bertholet, A., Religionsgeschichtliches Lesebuch. Tübingen, Mohr.

Bogratschoff, Ch., Entstehung, Entwicklung und Prinzipien des Chassidismus. Berlin, Lamen.

Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker. 2. Aufl. 2. Bd. 1. Hälfte. Berlin, Weidmann.

Dombart, B., Zur Textgeschichte der Civitas Augustins. Leipzig, Heinrichs.

Elbogen, J., Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Berlin, Mayer & Müller.

Ewald, O., Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik. Berlin, Hofmann & Co.

Günther, S., Geschichte der Mathematik. Leipzig, Göschen.

Hoffmann, K., Zur Literatur und Ideengeschichte. Charlottenburg, Günther.

Kuperberg, M., Register zu Bd. XI—XX des Archivs für Geschichte der Philosophie. Berlin, Reimer.

Kleemann, A., Das Problem des Platonischen Symposion. Wien, Selbstverlag.

— —, Platonische Untersuchungen. Menon.

Mau, G., Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Leipzig, Teubner.

Riehl, J., Jesus im Wandel der Zeiten. Berlin, Seemann Nachf.

Staub, K., Tolstois Leben und Werke. Kempten, Kösel.

Tessen-Wesierski, T., Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung. Paderborn, Schöningh.

Toischer, W., Geschichte der Pädagogik. Kempten, Kösel.

Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. 3. Aufl. Leipzig, Teubner.

Völter, D., Das messianische Bewußtsein Jesu. Straßburg, Heitz.

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Dürr.

Willmann, O., Geschichte des Idealismus. 2. Aufl. Braunschweig, Vieweg.

Welzhofer, Die großen Religionsstifter. Stuttgart, Strecker & Schröder.

B. Englische Literatur.

Clergue, H., The Salon. A Study of French society and personalities in the 18. century. London, Putnam.

Cole, P., Herbart and Froebel, an attempt at a synthesis. New York, Columbia University.

Horrwitz, E., A short History of Indian Literature. London, Unwin.

Masson, J., Lucretius, Epicurean and poet. London, Murray.

Riley, W., American Philosophy. The Early Schools. New York, Dood and Co.

Wood, M., Plato's Psychology in its Bearing on the Development of Will. New York, Froude.

Wright, W., The ethical significance of Feeling. Pleasure and Happines in modern non-hedonistic systems. Chicago, University of Chicago Press.

Wulf de, M., Scholasticism old an new. London, Longmans.

C. Französische Literatur.

Arnal, La philosophie religieuse de Ch. Renouvier. Paris, Fischbacher.

Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, Picard.

Barekhaven, H., Montesquieu, Paris, Hachette.

Bros, A., La Religion des peuples non civilisés. Paris, Lethielleux.

Chantillon, G., Socrate. Paris, Bloud.

des Chesnais, R., Vie de Jésus-Christ. Paris, Retause.

Coignet, L'évolution du Protestantisme français. Paris, Alcan.

Delacroix, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Paris, Alcan.

Delerot, E., Quelques propos de Goethe. Versailles, Bernard.

Dugard, Emerson, sa vie et son œuvre. Paris, Colin.

Fabre, J., La pensée moderne de Luther à Leibnitz. Paris, Alcan.

Merlant, J., Sénancour, sa vie, son œuvre, son influence. Paris, Fischbacher.

Monteil, G., La religion d'Amiel. Dugarreau, Paris.

Mornet, D., Le sentiment de la nature en France de J. J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre. Paris, Hachette.

Nietzsche, F., Considérations inactuelles. Paris, „Mercure de France".

Quentin, H., Les martyrologes historiques du moyen-age. Paris, Gabalda.

Rageot, Les Savants et la philosophie. Paris, Alcan.

Rey, L'énergetique et le Mécanisme. Paris, Alcan.

Salomon, M., Ch. Nodier et la groupe romantique. Paris, Perrin.

Souriau, M., Les idées morales de V. Hugo. Paris, Bloud.

Strowski, F. Pascal et son temps. Paris, Plon-Nourrit.

D. Italienische Literatur.

Carabellosi. La teoria della percezione di Rosmini. Bari.

Herbart: Introduzione alla filosofia. Trad. da Vidowich. Bari, Latera.

Rolla, La filosofia energetica (Ostwald). Bocca, Torino.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, XXXI. Band, 4. Heft, Barth, Die Soziologie Albert Schäffles.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. CXXXI. Bd., 2. Heft. Braun, Die Entwicklung des Gottesbegriffs bei Schelling. — Kinkel, Schellings Rede über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. — Korwan, Schelling und die Philosophie der Gegenwart.

Philosophische Wochenschrift, IX. Bd., Nr. 1, 2 3, 4. Lüdtke, Kritische Geschichte des Apperzeptionsbegriffes.

Philosophisches Jahrbuch, XXI. Bd., 1. Heft. Wunderle, Die Lehre des Aristoteles von der Zeit. — Ziesche, Die Naturlehre Bonaventuras.

Revue internationale de Sociologie, 1908, No. 2. Aslan, Le problème moral au XX. siècle.

Revue philosophique, 1908, No. 2. Millioud, Essai sur l'histoire naturelle des idées. — A. Lalande, Pragmatisme, Humanisme et vérité.

Revue de Métaphysique et de Morale. E. Boutrouse, William James et l'expérience religieuse. — D. Parodi, Le pragmatisme d'après W. James et Schiller.

Annales de philosophie chrétienne, 79. An., No. 3. Huit, Le platonisme en France au XVIII. siècle.

Revue Néo-Scolastique, 1908, No. 1. Balthasar, Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle.

The philosophical review, XVII. Vol., No. 97. Keary, Matter in ancient and modern philosophy.

Mind, 1908, No. 65. Wood, Plato's psychology in its bearing on the development of Will. — Read, A posthumous chapter by J. S. Mill.

The psychological Bulletin, V. Vol., No. 1. Buchner, psychological progress in 1907.

International Journal of Ethics, XVIII. Vol., No. 1. Sheldon, Modern classifications of duties and virtues. No. 2. — Balmforth, The moral Development of the native race in South Africa. — Holcombe, Oriental ethics Compared with western systems.

Eingegangene Bücher.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Dr. R. Falckenberg in Erlangen.

Achelis, Prof. Dr. Th., Soziologie, II. Auflage (Sammlg. Göschen), Leipzig 1908. G. J. Göschensche Verlagshandlg.

— —, Heft 4. John Balguy, an English Moralist of the 18th Century. By Dr. Hugh David Jonas. Leipzig 1907. Verlag von Quelle & Meyer.

— —, Heft 5. Spinoza. Acht Vorlesungen, gehalten an der Universität Bern von Prof. Dr. Anna Tumarkin. Leipzig 1908. Verlag von Quelle & Meyer.

Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. L'expérience et l'invention en Morale par Dr. Aslan. Paris 1908. Verlag Felix Alcan.

Bélart, Hans, Friedrich Nietzsche und Richard Wagner. 1907. Verlag von Franz Wunder.

Bréhier, Prof. Dr. Emile, La theorie des Incorporals dans l'ancien Stoïcisme. Paris 1907. Alphonse Picard & Fils.

— —, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris. Alphonse Picard & Fils.

Dürr, Prof. Dr. Ernst, Einführung in die Pädagogik. Leipzig 1908. Verlag von Quelle & Meyer.

Engel, Bernh. Carl, Schiller als Denker. Prolegomena zu Schillers philosophischen Schriften. Berlin 1908. Weidemannsche Buchhandlung.

Hegerström, Axel, Das Prinzip der Wissenschaften. I. Die Realität. 1908. Akademiska Bokhandeln.

Lachalier, J., Psychologie und Metaphysik. Die Grundlagen der Induktion. Deutsch von Dr. Rudolf Eisler. Leipzig 1908. Verlag von Dr. Werner Klinkhardt.

Mannheimer, Prof. Dr. Ad., Geschichte der Philosophie. III. Teil. Von Kant bis zur Gegenwart. Frankfurt a./M. 1908. Neuer Frankfurter Verlag, G. m. b. H.

Marx, Prof. Erich, Grenzen in der Natur und in der Wahrnehmung. Akadem. Antrittsvorlesung, gehalten am 2. November 1907. Leipzig 1908. Verlag B. G. Teubner.

Riehl, Alois, Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. I. Band: Geschichte des philosophischen Kritizismus. II. Auflage. Leipzig 1908. Verlag von Wilhelm Engelmann.

Robin, Prof. Dr. Léon, La théorie Platonicienne de l'amour. Paris 1908. Felix Alcan.

— —, La théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris 1908. Felix Alcan.

Rost, G., Geistiges Leben, Lebensanschauung auf Grund der Tatsache des Gewissens und der Idee der Entwicklung, eine Apologie des christl. Glaubens. Stade 1907. Verlag A. Pockwitz.

Schmitt, Dr. Eug. Heinr., Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis. Leipzig 1908. Verlag Fritz Eckardt.

Sattel, Dr. Georg, Martin Deutinger als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der christl. Ethik im 19. Jahrhundert. Paderborn 1908. Verlag Ferd. Schöningh.

Siegel, Dr. Carl, Herder als Philosoph. Stuttgart 1907. Verlag J. G. Cottasche Buchhandlung.

Skribanowitz, Dr. Th., Wilhelm Wundts Voluntarismus. Greifswald 1906. Verlag Jul. Abel.

Stumpf, Carl, Die Wiedergeburt der Philosophie. Leipzig 1908. Verlag Joh. Ambr. Barth.

Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Leipzig 1908. 3. Auflage. Verlag B. G. Teubner.

Giordano Bruno, Opere Italiane, II. Dialoghi Morali. Bari 1908. Verlag Latarza & Figli.

Liber secundus yconomicorum Aristotilis.

Von

Dr. **R. Bloch.** (Straßburg i. Els.)

II.

Gehen wir nunmehr zu den Pflichten des Gatten über.

β) Die Pflichten des Gatten.

13. vir autem leges a similibus[28]) *adinveniat uxoris in usum, quoniam tanquam socia filiorum et vitae ad domum viri devenit, relinquens filios genitorum viri et sui nomina habituros*[29]). *quibus*

---

[28]) Egger, annales . . . II 82 übersetzt: „dans un principe d'égalité (?)". Auch ich bin mir über die Bedeutung des Begriffs nicht klar.

[29]) Theophrast (Bock S. 63, 18 f.) erwidert auf eine solche Behauptung, es sei doch ganz gleichgültig, ob wir jemand hinterließen, der nach uns hieße: außerdem trage nicht gleich der Sohn des Vaters Name (*erst der Enkel*), und unzählige Menschen hießen ebenso. In unserer Stelle wird auch gesagt, daß die Kinder die Namen der Großeltern väterlicher- und mütterlicherseits tragen werden. Man darf viri et sui wohl nicht als Apposition zu genitorum fassen, wie ich es zuerst tat — auch Egger, Annales .... 82, übersetzt so —, da abgesehen davon, daß der Zusatz überflüssig wäre, eine solche Deutung Schwierigkeiten mit sich bringen würde. Der Name des Vaters stand ja bei den Griechen in mancherlei Beziehungen zu dem des Sohnes (Bechtel-Fick, Griech. Personennamen. Vorwort XI f.); daß aber der Sohn geradezu nach dem Vater benannt wurde, bildete bekanntlich die Ausnahme (vgl. Morel bei Daremberg-Saglio, Diction. d. antiqu. gr. et rom. IV, 88 f.); es ist nebenbei wahrscheinlich, wenn auch schwerer nachzuweisen, daß gelegentlich eine Tochter auch nach der Mutter benannt wurde. — Römische Verhältnisse darf man natürlich überhaupt nicht heranziehen; denn was sollte man mit nomina anfangen? In unserer Stelle muß das Prinzip der Einnamigkeit, das allerdings ursprünglich auch in Rom bestand, jedoch schon längst verlassen war (Morel, a. a. O. 92; W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennam., 514 f.), zugrunde gelegt werden. — Γ hat nach filiorum et vitae die Worte sicut deprecator ab extraneitate. Diese gehen, wie Susemihl bemerkt, auf das erste Buch der Ökonomik (4, 1344 a 9 f.) zurück: τοῦθ' ὑφηγεῖται δὲ καὶ ὁ κοινὸς νόμος, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι λέγουσιν ὥσπερ ἱκέτιν καὶ ἀφ' ἑστίας ἠγμένην ὡς ἥκιστα δεῖν (δοκεῖν) ἀδικεῖν. Welches die ursprüngliche Lesart ist, können wir nicht entscheiden, vielleicht helfen hier die hebr. u. arab. Übersetzungen aus.

quid sanctius fieret aut circa quae magis vir sanae mentis studebit quam ex optima et pretiosissima muliere liberos procreare senectutis pastores quasi optimos et pudicos patris ac matris custodes et totius domus conservatores. quoniam educati quippe recte a patre et matre sancte atque iuste ipsis utentium quasi merito boni fient, hoc autem non obtinentes patientur defectum. exemplum enim vitae filiis nisi parentes dederint, puram et excusabilem adinvicem habere poterunt, timor⟨que⟩ ne contempti a filiis, cum non bene viverent, ad interitum ipsi(s) (vgl. addenda S. 64 Susem.) erunt.

In der P fehlt bekanntlich der Abschnitt über das Familienleben (Zeller a. a. O. 737 f.) im besten Staate; doch würden wir für unseren Abschnitt wenig gewinnen, da im Idealstaate die Erziehung durch den Staat gefordert wird, welche in unserem Traktat offenbar ebensowenig in Betracht kommt, wie sie das Gesamturteil des Ar. über diese Frage bildet. Er erklärt die staatliche Erziehung ausdrücklich für ein Ideal, neben dem die Privaterziehung ihren Platz habe (NE X 10, 1180a 29 f.). Ebenso wie Theophrast dem Weisen die Ehe nicht empfiehlt, nichtsdestoweniger im allgemeinen positive Ratschläge über sie erteilt (vgl. Anm. 10), so ist die Aristotelische Ansicht περὶ παιδείας[30]) weder einheitlich noch sich widersprechend. — Man könnte einwenden, daß Ar. gewöhnlich nur von Vater und Sohn spricht. Doch ebensowenig wie in unserem Traktate (*4*. S. 342 f.) herrscht bei ihm Übereinstimmung. Man vergleiche folgende Stellen der NE VIII 13, 1161a 16 f.: αἴτιος γὰρ (nämlich πατήρ) τοῦ εἶναι δοκοῦντος μεγίστου καὶ τροφῆς καὶ παιδείας; kurz vorher (12, 1160b 25): τῶς τέκνων γὰρ τῶι πατρὶ μέλει; bald darauf (14, 1162a 4): ἔστι δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις . . . . . εὖ γὰρ πεποιήκασι τὰ μέγιστα· τοῦ γὰρ εἶναι καὶ τραφῆναι αἴτιοι καὶ γινομένοις τοῦ παιδευθῆναι. — Im 1. Buche der Ökon. (3, 1344a 7) wird der Mutter das θρέψαι, dem Vater das παιδεῦσαι zugeschrieben.

Ar. verlangt, daß „die Kinder den Eltern und die Eltern den Kindern gegenüber ihre Pflicht tun sollen; nur dann wird das Freundschaftsverhältnis ein dauerndes und angemessenes sein“ (NE VIII 8, 1158b 21 f.); auch erinnere man sich an die Erörterung über

[30]) Über den Gegenstand vgl. auch Schrader in Schmids pädagog. Enzyklop. I 207 f.

πολυ- und εὐτεκνία (R I 5, 1361a 1f.). Vor allem aber möchte ich einen von Diog. Laert. V 19 als Aristotelisch bezeugten Ausspruch ins Auge fassen: „Die Eltern, die ihre Kinder erzogen haben, verdienen größere Achtung als die, welche ihnen nur das Leben gegeben haben; denn diese haben ihnen τὸ ζῆν, jene τὸ καλῶς ζῆν geschenkt.“ Die Stoa bietet etwas Ähnliches, wenn wir bei Cicero (de offic. I 123) lesen: sin autem etiam libidinum intemperantia accessit, duplex malum est, quod et ipsa senectus dedecus concipit et facit adulescentium impudentiorem intemperantiam: immerhin erkennt man eine Verschiedenheit in den Ausführungen. — Im übrigen muß man beachten, daß nur eine Anwendung des nach Ciceros Zeugnis (epist. ad famil. I 9, 12) schon von Plato gebrauchten Satzes vorliegt:[31]) quales in republica principes essent, tales reliquos solere esse.

Daß später die Kinder den Eltern den Lebensunterhalt verschaffen sollen, und zwar eher als sich selbst (NE IX 2, 1165a 21f.), und daß sie eigentlich keinen genügenden Dank abzustatten imstande sind (a. a. O. 1, 1164b 3f., VIII 16, 1163b 15f.), ist Aristotelische Lehre; ferner läßt der Hinweis darauf, daß Eltern, die zu spät geheiratet haben, keinen Dank seitens der Kinder (nämlich durch die Tat) empfangen können (P VII 16, 1334b 39f.), erschließen, daß auch die γηροβοσκοί (senectutis pastores) Aristotelisch sind.

Wir kommen so zu den stoischen Parallelen (Praechter 134, 79). Hierokles, frg. 11 S. 53, 20f. A, hält die Ehe deshalb für nützlich, weil θεῖον ὡς ἀληθῶς φέρει καρπὸν τὴν παίδων γένεσιν, οἳ παραστάται μὲν ἡμῶν οἷον συμφυεῖς κτλ., ἀγαθοὶ δ' ἐπίκουροι κάμνουσιν ὑφ' ἡλικίαι καὶ γήραι πιεζομένοις. Im Elternkapitel (S. 56f. A, Praechter 48) gibt Hierokles, bei der Untersuchung der Frage εἰ πάντα τὰ γινόμενα

[31]) Otto, Sprichwörter d. Röm., 1539 S. 300 (571 S. 119); vgl. auch oecon. I 6, 1345a 8f.: „Denn unmöglich kann man ohne ein gutes Vorbild καλῶς μιμεῖσθαι; das gilt überall, ganz besonders da, wo es sich um ein Befehlsverhältnis handelt. Daher kann schlechterdings nicht der Untergebene Sorgfältigkeit an den Tag legen, wenn der Herr nicht mit dem guten Beispiel vorangeht.“ Das Gegenstück bietet z. B. ein Topos in der byzantinischen Lobrede, Byzant. Zeitschr. 1905 XIV 198, 25 sq. (Heisenberg): τὸ μὲν γὰρ ἐκ σπουδαίων γονέων γενέσθαι τινὰς υἱεῖς ἀνομοίους τὸν τρόπον καὶ παντάπασί γε ἀπᾴδοντας (aus der Art geschlagen) ἐν πολλοῖς ἔστιν ἰδεῖν τοῖς προγεγονόσι.

τέκνα θρεπτέον (XIVa S. 77 f. H) Musonius ähnliche Vorschriften; immerhin liegt hier ein etwas anderer Gedankengang vor, wie wir ihm auch bei Hierokles περὶ πολυτεκνίας (55 f. A, Praechter 84 f.) begegnen. Daß aber tatsächlich auch die Stoa die Pflicht einer guten Erziehung betont hat, haben wir aus der Panätius-Stelle gesehen und ergibt sich aus ihrer Vorliebe für pädagogische Fragen von selbst[32]).

Nicht verfehlen möchte ich, darauf aufmerksam zu machen, daß in den Worten iuste istis utentium ein Verstoß — der erste, den wir bisher festgestellt und, wie ich gleich hinzufügen will, von einer zweifelhaften, im Exkurs zu behandelnden Stelle abgesehen, der einzige, den ich gefunden — gegen die Aristotelische Lehre vorliegt. Der Stagirite war der Ansicht, daß den Kindern während ihrer Minderjährigkeit, als einem Teile der Eltern, keine Ungerechtigkeit seitens dieser zuteil werden könne[33]). Eine Aufforderung also, Gerechtigkeit den Kindern gegenüber zu üben, ist nicht Aristotelisch. Die Stoa gibt, soviel ich sah, kein entsprechendes Beispiel; Muson. a. a. O. S. 78, 10 H nennt den, der keine große Kinderschar aufziehe, εἰς τὸ ἑαυτοῦ γένος ἄδικον: doch hätte das wohl auch Ar. sagen können.

Schließlich sei gestattet, eine Hypothese aufzustellen. Diesem ganzen Abschnitte hat nämlich, wie ich glaube, eine Xenophonstelle als Ausgangspunkt gedient. Praechter 82_1 hat mit Recht darauf hingewiesen, daß schon bei Xenophon die Kinder als γηροβοσκοί der Eltern bezeichnet werden, und zwar zitiert er oecon. VII 19. Kurz vorher (11 f.) lesen wir folgendes: τίν' ἂν κοινωνὸν βέλτιστον οἴκου τε καὶ τέκνων λάβοιμεν κτλ. τέκνα μὲν οὖν ἂν θεός ποτε διδῷ ἡμῖν γενέσθαι, τότε βουλευσόμεθα περὶ αὐτῶν, ὅπως ὅτι βέλτιστα παιδεύσομεν αὐτά. κοινὸν γὰρ ἡμῖν καὶ τοῦτο ἀγαθὸν συμμάχων καὶ γηροβοσκῶν ὅτι βελτίστων τυγχάνειν. Dies scheint erweitert worden zu sein.

14. propter quae enim nihil decet omittere ad uxoris doctrinam, ut iuxta posse quasi ex optimis liberos valeant procreare. etenim

---

[32]) Dyroff, Ethik d. alten Stoa, 225 f., Wendland, Hellenist.-Röm. Kultur, 38.

[33]) NE V 10, 1134 b 8 f., Michael Ephes. legt diesen Punkt breit dar (S. 45 f. Hayduck); vgl. auch den Anonymus zu d. St. S. 231 f. Heylbut.

agricola nihil omittit studendo, ut ad optimam terram et maxime bene cultam semen consumere, exspectans ita optimum sibi fructum fieri, et vult pro ea, ut devastari non possit, si sic contigerit, mori cum inimicis pugnando: et huiusmodi mors maxime honoratur. ubi autem tantum studium fit pro corporis esca, ad quam animae semen consumitur, quid si pro suis liberis matre atque nutrice nonne omne studium est faciendum?

Dreierlei haben wir zu unterscheiden: a) einen allgemein üblichen Vergleich, b) einen Aristotelischen Gedanken, c) eine Aristotelische Lehre.

Zu a). Daß Zeugen und Säen gegenübergestellt werden, ist bekannt. Für die Griechen genügt es, auf die Eheformel ἐπὶ γνησίων τέκνων ἀρότωι oder σπορᾶι hinzuweisen[34]); für Ar. mache ich auf den Begriff der φορά aufmerksam (R II 15, 1390b 25 f.).

Zu b). Dadurch daß die Belehrung der Gattin mit dem oben erwähnten Vergleich in Verbindung gebracht wird, scheint der Autor auf folgende Ar.-Stelle hinzudeuten (NE X 10, 1179b 20f.): „Gut ist man von Natur aus oder wird es durch Gewohnheit oder schließlich dadurch, daß man von anderen den entsprechenden Unterricht erhält. Die Begabung ist göttlichen Ursprungs und hängt also nicht von uns ab, wohl aber die beiden anderen Ursachen; 24 f.: ἀλλὰ δέῃ προδιεγείρεσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκριατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέφουσαν τὸ σπέρμα. Nun wird schon in dem unter den Hippokratischen Schriften überlieferten νόμος (3 IV 640 Littré) der medizinische Unterricht mit dem Säen und unsere φύσις mit der ἄρουρα verglichen, worauf Korais aufmerksam gemacht hat[35]). Dies war wohl Ar. bekannt, unser Autor jedoch schöpft sicher unmittelbar aus Ar., dessen Stelle mit der unsrigen auch genauer übereinstimmt. Die Stoa wendet hier den Vergleich des Siegelabdrucks im Wachs an, der bei Ar. eine andere und engere Verwendung findet[36]). — Was nun den vorliegenden Fall angeht, so heißt es in der P I 13, 1260b 13f.: „Man muß Frau und Kinder erziehen, damit sie möglichst gut werden im

[34]) Ausführlich hat A. Dieterich, Mutter Erde, den Gegenstand behandelt
[35]) Vgl. Stewart zu NE 1179b 26 (II S. 462).
[36]) Vgl. Stein, Erkenntnistheorie d. Stoa, 111 f.; Dyroff, Ethik d. alten Stoa, 267.

Hinblick auf das Staatswohl.“ Dieser letztere Gedanke, der auch in den stoischen Traktaten von Anfang an eine große Rolle spielt[37]), wird bei uns nur nebenbei (et vult eqs.) erwähnt.

Zu c). Praechter 134 gibt als Beispiele Clem. Alex. paed. II 83, strom. II 142, sowie die von Wendland, Neu entdeckte Fragm. Philos, frg. 6, S. 23 f., gesammelten Stellen an. Nun sagt Wendland a. a. O.: „Der Grundgedanke ist Platonisch und stoisch“, womit er die Aufforderung meint, sich vor der Zeugung jeglicher Wollust zu enthalten; dabei weist W. auch auf Porphyr. S. 200, 10 Nauck[2] hin, dessen Anweisungen an das ebenfalls zitierte Platonische Gesetz (leg. VI 775bc) erinnern. Wenn wir nun bedenken, daß die Pythagoreer gesundheitliche Vorschriften gaben. die zugleich religiös erklärt und begründet wurden, so können wir immerhin fragen, ob nicht in beiden Fällen eine pythagoreische Quelle vorliegt; doch lassen wir das dahingestellt, um so mehr, als ja auch Ar. (Zeller a. a. O. 731) Ähnliches vorschreibt; übrigens wird dieser, freilich das 9. Buch der Tiergeschichte, kurz vorher und nachher von Porphyr (S. 199, 14; 201. 27 f.) erwähnt[38]). So bleiben uns die Zeugnisse aus Clemens, von denen nur die Stelle aus dem paedagogus in Betracht kommen kann; dieselbe lautet (I 208, 2 f. Stäh.): Τοῖς δὲ γεγαμηκόσι σκοπὸς ἡ παιδοποιία, τέλος δὲ ἡ εὐτεκνία (dies geht auf das Aristotelische εἶναι und εὖ εἶναι zurück). καθάπερ καὶ τῶι γεωργῶι τῆς τῶν σπερμάτων καταβολῆς αἰτία μὲν ἡ τῆς τροφῆς προμήθεια, τέλος δὲ αὐτῶι τῆς γεωργίας ἡ τῶν καρπῶν συγκομιδή· μακρῶι δὲ ἀμείνων γεωργὸς ὁ ἔμψυχον σπείρων ἄρουραν· ὁ μὲν γὰρ ἐπικαίρου τροφῆς ὀριγνώμενος, ὁ δὲ τῆς τοῦ παντὸς διαμονῆς προμηθούμενος γεωργεῖ. καὶ ὁ μὲν δι’ ἑαυτόν, ὁ δὲ διὰ τὸν θεὸν φυτουργεῖ. Hierzu bemerkt Praechter: „Nach beiden Stellen (diese und die unseres Traktates hat P. im Auge) beruht die größere Wichtigkeit des Zeugungsaktes darauf, daß durch ihn das sterbliche Geschlecht an der Unsterblichkeit teilhat, bzw. durch ihn der Fortbestand des Weltganzen bedingt ist (Ps. — Ar.: hoc. . . .

[37]) Antipater 63 S. 254, 25 f. Arnim (Stoic. vet. frg. III); Praechter 87 f

[38]) Auch Wendland bemerkt, daß der Vergleich von ἄρουρα und μήτρα allgemein verbreitet ist.

participat, Clem.: ὁ . . . γεωργεῖ)." Dies ist jedoch m. E. keineswegs der Fall; vielmehr sind Tatsache und Begründung zu unterscheiden. Erstere besteht in der Verschiedenheit von Leib und Seele, letztere liegt in dem Hinweis α) auf die Unsterblichkeit, β) auf die Götter, bzw. Gott. Ganz besonders tritt β) bei beiden Schriftstellern klar hervor: καὶ . . . ὁ δὲ διὰ τὸν θεὸν, unde, qui contemnit hoc, et deos videtur neglegere (*15.* s. u.). Die Tatsache selbst ist aber verschieden dargestellt. Clemens sagt: ὁ ἔμψυχον σπείρων ἄρουραν, Ps. — Ar.: ad quae animae semen consumitur. So kommen wir zu Praechters Haupteinwurf (132 f.): „Für die argumentatio a minore ad maius sei es irrelevant und bleibe ungesagt, ob der Leibessame gleichfalls vom Manne oder vom Weibe geliefert wird." Es wird indessen ganz klar und deutlich ausgeführt, daß es sich bei der Zeugung für den Mann nicht um ein corpus, sondern um eine anima handle; also liefert das Weib das semen corporis. Bei Clemens jedoch wird das Weib ἔμψυχος genannt; nicht der Mann gibt ψυχῆς σπέρμα oder vielmehr: hier bleibt es in der Tat ungesagt und ist gleichgültig, wer das σῶμα oder die ψυχή liefert. Kommt es ja nur auf den Gegensatz von edere und vivere oder φυτόν und ζῶιον an, wie dies Philo a. a. O. ausdrücklich bemerkt. Und diese Gegenüberstellung ist auch die einzig richtige und mögliche für den, der nicht die spezifisch Aristotelische Doktrin zur Sprache bringen will. Ar. selbst hatte an jener Stelle (vgl. zu b) die Seele des Weibes mit dem Erdreich verglichen; in diesem Gedanken ist ihm unser Autor gefolgt, nur daß er zugleich, wie gesagt, die Aristotelische Physiologie verwertete.

Zum Gedanken selbst vgl. etwa P III 13, 1283a 36 διότι βελτίους εἰκὸς τοὺς ἐκ βελτιόνων.

15. hoc enim solo omne mortale semper factum immortalitatis participat et omnes petitiones ac orationes dicum permanent paternorum; unde, qui contemnit hoc, et deos videtur neglegere.

Der schon bei Plato sich findende Unsterblichkeitstopos (Praechter 134 f.) ist sowohl Ar. als auch der Stoa eigen; vgl. Ar. gen. anim. II 1, 731b 31 f.: ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατον ἡ φύσις τοῦ τοιούτου γένους ἀίδιος εἶναι . . . διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζώιων ἐστὶ καὶ φυτῶν auf der einen und Muson. XIV S. 72, 2 f. H: ὡς ἂν

τὸ γένος ἡμῶν ἀΐδιον ᾖ auf der anderen Seite. Der Gesichtspunkt der Götter läßt sich in diesem Zusammenhange nur bei den Stoikern nachweisen: so sagt Antipater a. a. O. S. 255, 9: „Denn wer wird den Göttern ihre Opfer bringen, wenn das Geschlecht nicht mehr besteht!“, und ähnlich drückt sich Musonius XIV a S. 78, 6 f. H aus: „Würden wir uns nicht gegen die väterlichen Götter und den Zeus ὁμόγνιος versündigen, wenn wir wenig oder gar keine Kinder zeugen würden!“ Doch hat fraglos auch Ar. in seinem Kapitel über das Familienleben dies berührt, zumal da schon Plato (leg. VI Schluß) darauf eingeht.

16. propter deos itaque, coram quibus sacra mactavit et uxorem duxit, et multo magis se post parentes uxori tradidit ad honorem; hierherziehen müssen wir 52, 3—6: *ergo prudentem ignorare non decet nec parentum qui sui honores sunt nec qui uxori et filiis proprii et decentes, ut tribuens unicuique quae sua sunt iustus et sanctus fiat.*

Hier liegt ein Beispiel vor, an dem wir zeigen können, daß unser Autor Aristotelische, keine stoische Lehre vorbringt. Die Stoa war nämlich der Ansicht, daß selbst Elternliebe hinter der Gattenliebe zurückzutreten habe; Antipater a. a. O. S. 255, 20 f. sagt, daß „Mann und Frau gegenseitig verpflichtet sind, einander das höchste Maß von Wohlwollen zu erweisen, sogar die beiderseitigen Eltern werden willig weichen“. Musonius (XIV S. 74, 10f. H) erklärt: „Vernünftige Väter und Mütter werden nicht verlangen, von ihren Kindern mehr geliebt zu werden, als diese τὸν συνεζευγμένον γάμωι lieben; ein Beispiel dafür, daß Elternliebe von der Gattenliebe übertroffen ward, bietet die Alkestiserzählung“, die wir schon oben (*11.* S. 349 f.) berührten. Ar. dagegen (vgl. z. B. NE VIII 8, 1158 b 11 f.; 13, 1161 a 10 f.) scheidet grundsätzlich die beiden Arten der φιλία und stellt dabei die Elternliebe mit der βασιλική an die Spitze; hierin folgt ihm Eudem (eth. VII 3, 1238 b 15 f.)

17. maximus autem honor sobriae mulieri, si videt virum suum observantem sibi castitatem et de nulla alia muliere curam magis habentem, sed prae ceteris omnibus propriam et amicam et fidelem [sibi] existimantem, tanto etiam magis studebit se talem esse mulier: si cognoverit fideliter atque iuste ad se virum amabilem esse, et ipsa circa virum iuste fidelis erit.

Darüber sind sich Ar. und die Stoa völlig einig. Ersterer erklärt den Ehebruch für ein Vergehen schlechtweg (NE II 6, 1107a 11 f.), bei dem jede Modalität gleichgültig sei; als feiner Psychologe unterläßt er es jedoch nicht, zwischen μοιχεύειν und μοιχός zu scheiden, da „das erstere aus Affekt bewirkt werde, während der letztere mit Überlegung handle“; doch auch hier wird das Unrecht betont (V 10, 1134a 17 f.), ebenso bei der Strafbemessung für den Ehebruch (P VII 16, 1335b 38 f.). Auch die Stoa hat seit Zeno den Ehebruch für unerlaubt erklärt (Stoic. vet. frg. I 244 S. 58). Ganz ausführlich hat Musonius περὶ ἀφροδισίων über das Thema gehandelt (XII S. 64, 4 f. H); er betont die Schmach und Schande für die, welche sich Derartiges zuschulden kommen lassen; wer nur ein klein wenig Schamgefühl besitze, solle dergleichen geheim betreiben. Dadurch aber gestehe der Betreffende selbst sein Vergehen ein usw. Da Hense den Abschnitt ausführlich kommentiert hat, möchte ich nicht weiter auf den Gegenstand eingehen. — Auch der Gedanke, daß der Mann als ἄρχων kein schlechtes Beispiel liefern dürfe, findet sich bei Muson a. a. O. S. 66, 13 f. H ausgesprochen. Ar. bringt im Grunde schon dasselbe, wenn auch die physiologische Begründung schärfer und unmittelbarer hervortritt; vgl. NE VII 6, 1148b 31 f.: ὅσοις μὲν οὖν φύσις αἰτία, τούτους μὲν οὐδεὶς ἂν εἴπειαν ἀκρατεῖν, ὥσπερ οὐδὲ τὰς γυναῖκας, ὅτι οὐκ ὀπυίουσιν, ἀλλ' ὀπυίονται. — Für die ganze Stelle verweise ich noch auf oeconom. I 4, 1344a 10 f., insbesondere auch wegen der religiösen Begründung, und auf Theophrasts frg. 152 S. 450 f. Wim. (amabilem — φιλανθρώπως).

Den folgenden Satz besprachen wir schon in anderem Zusammenhange (*16*. S. 448).

18. multo enim maxime graviter quisque fert honore suo privatus, nec etian si aliorum quis multa dederit propria auferendo, libenter acceperit. nihil quoque maius nec propius est uxori ad virum quam societas honorabilis et fidelis.

Bisher haben wir nicht hervorgehoben, daß es sich bei diesem ganzen Abschnitte um die Ehre handelt. Ar. weist darauf hin, daß dem Herrscher, als welcher von Natur aus das männliche Geschlecht betrachtet werden muß, unter anderem auch τιμαί erwiesen werden, die dem Beherrschten — also dem Weibe —

nicht zukommen (P I 12. 1259b 1 f.). Also auch letzteres hat seine besonderen τιμαί. Wenn wir in der Stoa dies nicht betont finden[39]), so wird dies allein auf unsere lückenhafte Überlieferung zurückzuführen sein. — Die Ehre selbst wird von Ar. relativ höher bewertet als von der Stoa. Φιλεῖσθαι ist zwar nicht gleich τιμᾶσθαι (NE VIII 9, 1159a 16 f.), und die Ehre ist keineswegs das höchste Gut, welches οἰκεῖον καὶ δυσαφαίρετον (I 3, 1095 b 25 f.) genannt wird; jedoch wird sie als ein hohes äußeres Gut mehr als einmal gepriesen (vgl. besonders R I 5, 1361a 27 f.); jedem gebührt seine Ehre, wie jedem τὰ οἰκεῖα καὶ τὰ ἁρμόττοντα zuzuerteilen sind (NE. IX 2, 1165a 17; 24 f.). Die Stoa dagegen hat stets die τιμή unter die ἀδιάφορα gerechnet (Zeller III 1³ 214 f.).

19. propter quae non decet hominem sanae mentis ut uticunque contingit ponere semen suum nec ad qualemcunque accesserit, proprium immittere semen, ut non degeneribus et iniquis similia liberis legitimis fiant et quidem uxor honore suo privetur, filiis vero opprobrium adiungatur.

Den Inhalt dieses Satzes haben wir schon vorher, als wir über μοιχεία handelten, berührt; vgl. auch einzelnes aus R II 6. Praechter 135 f. weist auf Ps.-Plut. de puer. educ. 2 hin: Τοῖς τοίνυν ἐπιθυμοῦσιν ἐνδόξων τέκνων γενέσθαι πατράσιν ὑποθείμην ἂν ἔγωγε μὴ ταῖς τυχούσαις γυναιξὶ συνοικεῖν· λέγω δὲ οἷον ἑταίραις ἢ παλλακαῖς· τοῖς γὰρ μητρόθεν ἢ πατρόθεν (οὐκ εὖ) γεγονόσιν ἀνεξάλειπτα παρακολουθεῖ τὰ τῆς δυσγενείας ὀνείδη κτλ. Pr. hat unsere Stelle richtig aufgefaßt, hätte sie aber noch schärfer charakterisieren können: das ist antike Humanität. Er gibt daher selbst zu, daß „die Parallele in ihrem letzten Teile problematisch ist". Doch verlohnt es sich auch so, ihre Herkunft etwas näher zu beleuchten. Daß die Schrift, aus der sie stammt, Chrysippischen Ursprungs ist, dürfte sicher nachgewiesen sein[40]); ob auch diese Stelle stoisch ist, möchte ich nicht unbedingt bejahen; jedenfalls hat Dyroff a. a. O. 280

[39]) Denn wenn Muson. a. a. O. S. 65, 9 f. H den unsittlichen Menschen „ἄτιμον gegen sich" bezeichnet, so entspricht dem die Aristotelische Forderung (P VII 16, 1335 b 40 f.), den Ehebrecher unter gewissen Bedingungen für ehrlos zu erklären, d. h. ihm seine bürgerlichen Ehrenrechte zu nehmen.

[40]) Dyroff, Ethik d. alten Stoa, 239 f.

keine gleichwertigen Beispiele geboten. Die Stoa hat von Anfang an auf die εὐγένεια keine großen Stücke gegeben [41]; besonders bei der Ehe war sie ihr von geringem Werte (Praechter 82 f.); Muson XIIIb S. 69, 7 f. H. sagt geradezu, daß sie die παιδοποιία nicht besser mache. Für jene Stelle wird man also eine stoische Quelle sehr in Zweifel ziehen, wenn nicht in Abrede stellen [42]. — Ar. hat wiederholt von der εὐγένεια gesprochen [43], die er in der R (I 5, 1360 b 34 f.) als γνησιότης ἀπ' ἀμφοῖν bezeichnet, was unserer Stelle entspricht: er hält die gute Herkunft für einen mächtigen Ansporn zur Ehrliebe (II 15, 1390 b 16 f.). Eine ganz analoge Stelle läßt sich weder bei Ar. noch in der Stoa nachweisen, was sicher nur dem Zufall zuzuschreiben ist.

20. de hiis ergo omnibus reverentia viro debetur. appropinquare vero decet eius uxori cum honestate et cum multa modestia et timore dando verba coniunctionis eius qui bene habet ac liciti operis et honesti, multa modestia et fide utendo, parva quidem et spontanea remittendo peccata. et si quid autem per ignorantiam deliquerit, moneat nec metum incutiat sine verecundia ac pudore; nec etiam sit neglegens nec severus.

Die entsprechenden Vorschriften haben wir bei den Pflichten der Gattin schon behandelt. Hier fällt zunächst auf, daß sowohl von remittere als von monere die Rede ist, während dort nur das stillschweigende Vergeben in Betracht kam; die ἀρχή des Mannes zeigt sich auch in diesem Punkte. Im übrigen müssen wir auch hier die Fragen für sich betrachten, da die Eheschriften selbst keine Parallelen liefern. Nach Ar. (R II 4, 1381 a 31 f.) können nur

41) Vgl. Immisch in den commentat. philol., O. Ribbeck gewidmet, 1888, S. 84 f.

42) Zu μὴ ταῖς τυχούσαις γυναιξὶ vgl. Eudem eth. VII 10, 1242 a 22 f. — Übrigens vgl. auch Seneca (Bock 69, 4 f.): „Das keusche Weib macht sich um ihre Vorfahren verdient, wenn sie deren Blut nicht subole furtiva schändet, sowie um ihre Kinder, die nicht über ihre Mutter zu erröten und an ihrem Vater zu zweifeln brauchen.“

43) Den von der Antike (frg. 84, 1480 b 16 f.) und von Neueren angezweifelten Dialog περὶ εὐγενείας haben bekanntlich Bernays, die Dialoge des Ar., S. 141 f. und Immisch, a. a. O. S. 78 f. als Aristotelisch nachzuweisen gesucht.

die Freunde sein, die nicht ἐλεγκτικοί und ὀνειδισταὶ τῶν ἁμαρτημάτων sowie μνησίκακοι (s. 7. S. 346) und φυλακτικοὶ τῶν ἐγκλημάτων sind, sondern ἐπαινοῦντες τὰ ὑπάρχοντα ἀγαθά und εὐκατάλλακτοι; das letztere paßt besser noch auf die entsprechenden Pflichten der Gattin. Sodann müssen wir die Platonisch-Aristotelische Lehre von der Strafe hierherziehen (Zeller a. a. O. 738_3). Für die ἐπιεικεῖς und πρὸς τὸ καλὸν ζῶντας[44]) wird als Strafe das λόγωι πειθαρχεῖν (NE X 10, 1180a 10f.; R II 18, 1391b 10f.) festgesetzt; dies paßt etwa zu unserem monere, das mit dem oben erwähnten ὀνειδίζειν nicht zu verwechseln ist. — Trotz ihrer Milde gegen die κακοί[45]) ist die Stoa, wie wir schon oben (7. S. 345) sahen, gegen Vergehen streng; von einem remittere kann keine Rede sein, von einem verbis tantum monere spricht Seneka (de clem. II 7, 2), und zwar ist diese Strafe seiner Meinung nach bei der emendabilis aetas, also bei der Jugend, am Platze[46]). Panätius (Cic. de offic. I 136f)[47]) unterscheidet zwischen der energischen Strafe, dem operativen Vorgehen des Arztes vergleichbar (urere et secare), die nur ganz selten einzutreten hat, und der im großen ganzen genügenden milden Zurechtweisung. Aber auch hier verlangt der Stoiker die mit der gravitas verbundene severitas.

21. talis quidem enim passio meretricis [ad] adulterum est, cum verecundia autem et pudore et aequaliter diligere et timere liberae mulieris ad proprium virum est. duplex enim timoris species est: alia quidem fit cum verecundia et pudore, qua utuntur ad patres filii sobrii et honesti et cives compositi ad benignos rectores, alia vero

---

[44]) In eius qui bene habet . . . (vgl. Ar. ps. 660, 96) kann ich nur einen Genetivus objectivus verstehen; Egger, annales . . . II 83, bezieht dies auf den Gatten.

[45]) Barth, Die Stoa, S. 131 f., scheint mir etwas zu weit zu gehen.

[46]) Nur nebenbei sei erwähnt, daß Ar. (P I 13, 1260b 6f.) der Ansicht ist, man müsse mehr die Sklaven als die Kinder ermahnen; er geht dabei wohl von dem Gedanken aus, daß bei letzteren ohne weiteres der Gehorsam vorauszusetzen sei. — Für neglegens und severus gibt Γ solutam saevitiam und voluptatem; daraus erkennt man die Überarbeitung, da solutam überflüssig ist.

[47]) Der Tenor der Stelle würde ziemlich passen; vgl. 136: maximeque curandum est, ut eos, quibuscum sermonem conferemus, et vereri et diligere videamur.

cum inimicitia et odio, sicut servi ad dominos et cives ad tyrannos iniuriosos et iniquos.

Die Stoa hat φοβεῖσθαι und αἰδεῖσθαι durchaus geschieden[48]. — Ar. sagt z. B. vom Tyrannen, er solle sich nicht χαλεπός, sondern σεμνός zeigen, so daß die anderen μᾶλλον αἰδεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι[49]) Doch, wo wir gerade αἰδεῖσθαι erwarten, lesen wir φοβ., nämlich ὕβριν περὶ παῖδας καὶ γυναῖκα φοβ. (NE III 9, 1115a 22 f.). Die αἰδώς selbst wird als φόβος τις ἀδοξίας definiert (IV 15, 1128b 11 f.); „sie sei ganz besonders für die Jugend am Platze, da sie mehr einem Affekt als einer Charaktereigenschaft gleiche usw. Beim Erwachsenen, sofern er ἐπιεικής ist, wird solch ein Trieb und Stachel zur Ehrenhaftigkeit nicht notwendig sein". „Die große Menge jedoch pflegt nicht αἰδοῖ, sondern φόβωι zu gehorchen" (X 10, 1179b 11). So zeigt sich auch bei Ar. die Verschiedenheit von φόβος und αἰδώς.

Wenn nun auch diese doppelte Art von Furcht Platonisch ist[50]) (leg. I 646e f.), so hat doch der Verfasser Aristotelische Gedanken verwertet. Es ist weniger darauf Wert zu legen, daß Ar. (R II 5, 1382a 32 f.) Feindschaft und Zorn Vorboten und Begleiterscheinungen der Furcht sein läßt und Feindschaft und Haß der Freundschaft gegenüberstellt (4, 1381b 37 f.), als darauf, daß die Vergleiche der Lehre des Ar. durchaus entsprechend gewählt sind[51]).

Auch das Beispiel der Hetäre liegt wohl schon bei Ar. vor. Bock 67, 16f.: „In ihren Büchern über die Ehe verurteilen Ar. und Seneka die Liebe und Begierde nach der äußeren Schönheit; sie sei Vernachlässigung der Seelenschönheit und komme dem Wahnsinn am nächsten; ...sie mache dure imperiosos et serviliter blandos. ." In dem weiteren Bericht des Hieronymus folgt ein Seneka speziell betreffender Satz; später (68, 24 f.) wird wieder Seneka eingeführt, in der Mitte liegt wohl Verarbeitung vor (68, 15 f.): „Der

[48]) Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, 291 f.

[49]) Hierzu stimmt etwa die von Praechter 137 zitierte Stelle aus Dio I 25 (I 5, 10 f. Arnim), die wohl stoisch ist, nicht zu unserer Stelle.

[50]) Auf die Platostelle hat schon Ramsauer (Aristot. Eth. Nicom. S. 27); (vgl. Stewart zu NE 1128b 11, (I p. 370) aufmerksam gemacht; nur erklärt er, zwischen den Definitionen bestände kein Gegensatz; jedoch ist bei Ar. von δύο φόβων εἴδη nicht die Rede.

[51]) Siebeck, Ar.[2], 112 f.

Weise soll iudicio non affectu seine Gattin lieben; denn nichts sei schändlicher als seine Gattin amare perinde atque adulteram." [52])

22. ex hiis quoque omnibus eligens meliora uxorem sibi concordem et fidelem et propriam facere debet, ut praesente viro et non utatur semper non minus ac si praesens[53]) *adesset, ut tamquam rerum communium curatores et quando vir abest, ut sentiat uxor, quod nullus sibi melior nec modestior magis proprius viro suo.*

Noch einmal ist der Abschnitt περὶ φιλούντων aus der R (II 4) heranzuziehen; folgende Worte (1381 b 24 f.) hebe ich besonders hervor: καὶ τοῖς ὁμοίως καὶ τοὺς ἀπόντας καὶ τοὺς παρόντας φιλοῦσιν. Denn was hier in bezug auf andere gesagt wird, gilt um so mehr für die Freunde selbst. — Muson XIV. S. 74, 3 f. H legt dar, daß niemand in seiner Abwesenheit so vermißt werde, wie der Mann von seiner Frau. — Vielleicht war oecon. I 4, 1344 a 13 f. vorbildlich: „die Frau soll man so gewöhnen, ὥστε ἱκανῶς ἔχειν παρόντος καὶ μὴ παρόντος (nämlich ἀνδρός)".

Hiermit sind wir am Ende des ursprünglichen Buches, des Kernes des Ganzen, angelangt. Es handelt sich nun zunächst darum, zu erweisen, daß ein solcher Kern vorliegt; dann müssen wir, um den Charakter dieses Teiles festzustellen, das Ergebnis der bisherigen Untersuchung darlegen, schließlich uns bis zu einem gewissen Grade über die Datierung klarzuwerden suchen.

1. Der Kommentator Ferdinand (Ar. ps. 664) unterscheidet 3 Teile: a) die Pflichten der Gattin; b) die des Gatten; c) wie sollen beide das Haus lenken und leiten? Indessen ist diese Einteilung, die dem Schema θέσις, ἀντίθεσις, σύνθεσις entspricht, willkürlich; sieht doch jeder, daß wir von den Worten *talis quidem* ab dem Schlusse des Ganzen zueilen. Der Schlußgedanke selbst wird mit den Worten *ex hiis quoque*[54]) *omnibus eligens meliora* eingeleitet. Und in der Tat schließt der folgende Satz, in dem

---

[52]) Übrigens s. Stählin zu Clem. Alex. strom. II 143 (II 192, 5 f.).

[53]) Γ hat parentes hereingebracht, wohl deshalb, weil Durand ungeschickt übersetzt hatte, und außerdem praesens verdorben war. Abgesehen davon, daß die Erwähnung der Eltern nicht in den Zusammenhang paßt, wird Eltern- und Gattenliebe gleichgesetzt, was mit den früheren Ausführungen im Widerspruche steht.

[54]) Γ hat ergo; es hieß wohl καὶ δή.

gesagt wird, dies Verhalten solle von Anfang an beobachtet werden, wie jeder zugeben wird, ziemlich matt an; was wir aber dann weiter über Selbstbeherrschung, Furcht und Liebe, einträchtigen Lebenswandel lesen, das alles ist schon vorher behandelt worden. Kein einziger neuer Gedanke wird vorgebracht. Worauf aber vor allem Gewicht zu legen ist: in dem folgenden wird größtenteils nur Homers Meinung über die einzelnen Fragen dargelegt:

56, 12 ubique amare praecepit;

56, 17 arbitratur enim Homerus;

58, 13 patet etiam et actor;

60, 19 hinc patet rursus:

60, 22 id significat:

60, 2 (p. 147) in istis autem manifeste praecipit actor.

Das ist echt stoische Lehre, wie schon früher (S. 350) betont, und es ergibt sich mit Notwendigkeit, daß dieser Teil ein Anhängsel der ursprünglichen Schrift darstellt. Näheres werden wir noch bei der Untersuchung dieses Teiles sehen.

2. Wir müssen uns nun über den ursprünglichen oeconomicus schlüssig werden. Übersehen wir zu diesem Zweck die Interpretation, so erhalten wir in schematischer Zusammenfassung[55]) folgendes Resultat:

a) Gewisse Teile waren sicher oder wahrscheinlich weder Aristotelisch noch stoisch (*18*, *19*, *21*).

b) Oft war die Entscheidung, ob der Inhalt der Aristotelischen oder stoischen Lehre angehöre, unmöglich (*1*, *3*, *6*, *10*, *11*, *13*, *15*, *17*, *22*).

c) Gelegentlich konnte Aristotelischer Ursprung mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit festgestellt werden (*2*, *4*, *5*, *9*).

d) Sicher Aristotelisch und meistenteils der stoischen Lehre widersprechend waren folgende Abschnitte dargestellt: *7*. *8*, *12*, *16*, *20*.

e) Nicht Aristotelisch, ob stoisch, ungewiß, war ein Punkt (*13*). — Hinzu kommt vielleicht die im Exkurs zu untersuchende Stelle.

---

[55]) Eine solche Summierung erlaubte nur einzelnes zu berücksichtigen, das von Wichtigkeit war; so würde e) an und für sich ein unrichtiges Bild des in *13*. Dargelegten bieten.

Bezeichnen wir der Kürze halber diesen Teil mit νόμοι ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς, so ergibt sich, daß diese νόμοι freilich nicht Aristotelisch, noch weniger stoisch, sondern peripatetisch sind. Dafür sprechen die zahlreiche Benutzung Aristotelischen Gedankenmaterials und die Übernahme Aristotelischer Lehre. Was b) betrifft, so hat eben περὶ γάμου die Stoa (seit c. 200 v. Chr. Geb., wie ich bei anderer Gelegenheit zu zeigen hoffe) die Aristotelisch-peripatetische Lehre übernommen.

3. Es fragt sich, ob wir einen Anhaltspunkt für die Datierung der Schrift besitzen. Wie ich glaube, wird uns durch den Anfang (2. S. 341) ein gewisser terminus ante quem geboten. Absichtlich bin ich an den von leges civitatis vorgeschriebenen expensis et vestimento ac apparatu vorbeigegangen. — Es ist also von Luxusgesetzen die Rede. Jedem fällt sofort der Name des Demetrius von Phaleron, des Enkelschülers des Ar., ein[56]), der die Gynäkonomen mit ihren bekannten vielen Kompetenzen in Athen einsetzte. Wenn man dabei zugleich in Betracht zieht, daß derselbe (Diog. Laert. V 81) ein Buch περὶ γάμου schrieb, kann man sich der Vermutung nicht erwehren, daß uns dieses Buch vorliegt; allerdings wird man vorläufig nicht gewillt und imstande sein, diese Hypothese weiter zu verfolgen. Es fragt sich, wie es sonst mit den Luxusgesetzen und Gynäkonomen[57]) steht. Wie wir wissen, daß schon seit c. 350 solche Gesetze in Athen bestanden, so zeigen die Worte des Philochoros[58]) deutlich, daß zu dessen Zeit die Gynäkonomen nicht mehr bei Hochzeiten und anderen religiösen Festlichkeiten die Polizei ausübten. Ihr Wirkungskreis ist also ein engerer geworden. Aus der Kaiserzeit jedoch hat uns Menander περὶ ἐπιδεικτικῶν[59])

[56]) Vgl. E. Spangenberg, de Atheniensium publicis institutis aetate Macedonum commutatis, 1884, 11 f.: Schoemann-Lipsius, Gr. Altert. I 155 f., 480; anderes erwähnt v. Arnim, bei Pauly-Wissowa, Realenc. d. class. Altertumsw. IV 2826, 11 f.

[57]) Über diese s. Caillemer, bei Daremberg-Saglio, Diction. d. antiqu. gr. et rom., II 2, 1713 f.

[58]) Athen. VI 245: vgl. Boeckh, Kleine Schriften, V 421 f.

[59]) S. 64 f. § 21 Bursian; die Stelle wird schon von van Stégeren in seiner Abhandlung über die Gynäkonomen (Miscell. philol. et paedagog., Utrecht 1849, 82 f.) zitiert.

folgendes über diese Beamten überliefert: [ἐν] πολιτείαι μὲν κοινῆι περί τε παίδων ἀγωγῆς (vgl. Burs. z. d. St.) καὶ παρθένων καὶ γάμων καὶ συνοικήσεων καὶ τῶν νομίμων τῶν ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν τοῖς ἀκόσμοις. καὶ γὰρ γυναικονόμους πολλαὶ τῶν πόλεών εἰσιν αἳ χειροτονοῦσιν. Wir haben daher keinen Grund, mit V. Chapot[60]) in den Gynäkonomen nur eine Erziehungsbehörde zu sehen. Trotzdem glaube ich nicht, daß in dieser Epoche noch Luxusgesetze bestanden, die dieser Klasse von Beamten zur Überwachung anvertraut gewesen wären[61]). Gellius[62]) gibt uns eine Übersicht über die römischen Luxusgesetze, aus der hervorgeht, daß das letzte Gesetz von Augustus (im Jahre 18) gegeben wurde; es folgte noch ein von Augustus oder Tiberius gegebenes Edikt. Und was die griechische Welt anbetrifft, so ist, soviel ich weiß, nirgends von Luxusgesetzen die Rede. In unserem Falle ist m. E. der Schluß ex silentio am Platze; hätten nämlich die alten Gesetze irgendwie praktische oder auch theoretische Bedeutung gehabt, wären sie irgendwie lebendig gewesen, dann hätten es sich die Anhänger der Diatribe auf keinen Fall entgehen lassen, diese Dinge vorzubringen und mit allem Nachdruck zu betonen. — Aus der Erwähnung der Luxusgesetze — von dem S. 340 Bemerkten abgesehen — folgt also, daß wir mit der Datierung unserer Schrift nicht in die Kaiserzeit herabgehen dürfen. Für die chronologische Festlegung steht uns also ein Zeitraum von ca. 250 Jahren zur Verfügung; eine genauere Fixierung getraue ich mir nicht zu[63]).

Sehen wir uns nunmehr an, was der angefügte Teil bietet.

---

[60]) La province Romaine proconsulaire d'Asie, 1904, 276.

[61]) Daß sich das von Plutarch, Solon, 21, 7 Gesagte nur auf das zuletzt über die Trauerzeremonien Bemerkte bezieht, geht aus dem ταῦτα ποιοῦντα und der Begründung hervor. — Übrigens s. auch Cicero, de rep. IV 6 (M. Schneidewin, Antike Humanität, 184 f.).

[62]) II 24; vgl. Marquardt, Privatleben d. Röm., 290_4. Die Verbrauchssteuerabgaben, wie wir sie aus den Ostraka kennen, können zum Vergleich natürlich nicht herangezogen werden.

[63]) Nur nebenbei sei erwähnt, daß im οἰκονομικός β' von einem Luxusnotgesetz die Rede ist (2, 1349 a 9 f.); vgl. W. Wachsmuth, Hell. Altertumsk. II (1846) S. 413.

b) Untersuchung des später hinzugefügten Teiles.

Die Untersuchung dieses Abschnittes wird sehr viel schneller vonstatten gehen, da, wie wir schon betonten, kein neuer Gesichtspunkt behandelt wird, und Praechter manches beigebracht hat, freilich ohne die notwendigen Schlüsse zu ziehen.

et ostendet hoc in principio ad commune bonum semper respiciens, quamvis novitia sit in talibus.

Dies ist eine reine Phrase, die ganz äußerlich an den zusammenfassenden Schlußsatz des ursprünglichen Teiles angefügt ist. Der Autor vermißte ein ἀπ' ἀρχῆς oder dgl. und hat dies ausgeführt; ob ein dem Satze *mulierem eqs.* (S. 351) analoger Gedanke hierdurch verdrängt wurde, lasse ich dahingestellt.

et si ipse sibi maxime dominetur, optimus totius vitae rector existet et uxorem talibus uti docebit.

Wir haben diesen Punkt schon berührt (17.), müssen jedoch zu dieser Stelle die stoischen Parallelen ausschreiben. Muson XIII S. 66, 13f. H: „Und man wird doch nicht den Grundsatz aufstellen wollen, daß der Mann weniger gut sei als das Weib und weniger seine Begierde zügeln könne, wo seine Einsicht entwickelter ist; der Mann herrscht, das Weib wird beherrscht. Um wieviel besser muß jener sein, da er über dieses regieren soll!" Ähnlich drückt sich Seneka (68, 27f. Bock) aus: „Wie kann der Mann über die Sitten wachen, Keuschheit verlangen und seine Autorität wahren usw.?"

Nam nec amicitiam nec timorem absque pudore nequaquam honoravit Homerus, sed utique amare praecepit cum modestia et pudore, timere autem sicut Helena ait dicens Priamum: 'metuendus et reverundus es mihi, amatissime socer', nil aliud dicens quam cum timore ipsum diligere ac pudore, et rursus Ulixes ad Nausicaam dicit hoc: 'te, mulier, valde miror et timeo'; arbitratur enim Homerus sic ad invicem virum et uxorem habere putans ambos bene fieri fideliter se habentes. nemo enim diligit nec miratur unquam peiorem nec timet etiam cum pudore, sed huiusmodi passiones contingunt ad invicem melioribus et natura benignis, minoribus tamen scientia ad se meliores.

Jeder erkennt, daß die oben behandelten φόβοι nun breitgetreten werden; außerdem hat der Verfasser nach Homerbeispielen gespäht und glücklich welche gefunden. Das von Praechter 137

erwähnte Scholion zu Il. III 172 zeigt diese Art der Interpretation. Vor allem aber erkennt man, daß die Darstellung in jeder Hinsicht den Charakter des schulmäßigen Belehrens angenommen hat[64]). Sachlich läßt sich die schon erwähnte Rede des Dio (Anm. 49) verwerten (I 5, 18 f. Arnim): „Denn der, welcher ehrliebend ist und weiß, daß die Menschen von Natur aus die Guten ehren, wird desto weniger hoffen, unfreiwillig geehrt zu werden ἢ παρὰ μισούντων φιλίας τυγχάνειν"; timere cum pudore fehlt natürlich bei Dio.

hunc habitum Ulixes ad Penelopem habens in absentia nil deliquit. Agamemnon autem propter Chryseidem ad eius uxorem peccavit, in ecclesia dicens mulierem captivam et non bonam immo ut dicam barbaram, in nullo deficere in virtutibus Clytemnestrae. non bene quidem ex se liberos habente neque iuste cohabitare usus est.

Das früher angewandte Beispiel des Odysseus und der Penelope wird jetzt umgekehrt: das zweite ist für die Beurteilung unseres Verfassers äußerst wichtig. Auch Ar. (frg. 172, 1506 b 29 f.) hatte in den ἀπορήματα Ὁμηρικά diese Frage behandelt: „Agamemnon wird von Thersites wegen Vielweiberei verspottet (Il. II 226): doch ist es unwahrscheinlich, daß die Frauen εἰς χρῆσιν und nicht εἰς γέρας dienten. Legte er sich doch nicht den vielen Wein zu, um sich täglich zu bezechen"[65]). Ferner sagt Ar. a. a. O. 19: „Man müsse sich wundern, daß nicht auch dem Menelaus Homer συγκοιμωμένην παλλακίδα gegeben habe; dies komme wohl daher, daß der Spartiat Ehrfurcht empfinde vor seinem Weibe, für das er den Feldzug

---

[64]) Daß, soviel ich sehe, keine der Übersetzungen einen dem Wortlaut (nemo ... meliores) voll entsprechenden Sinn bietet, beruht entweder darauf, daß das Original verdorben, oder darauf, daß die Sprache verschroben war Der Sinn ist wohl der: Ein solches Verhalten ist nur möglich, wenn 1. beide gut sind, 2. der eine von beiden in intellektueller Hinsicht über dem anderen steht. Doch kann ich auch die von Ferdinand gebotene Lesart: 'optimis ad invicem et naturaliter bonis, minoribus autem scientia ad maiores se', die diesem Sinn wohl am nächsten kommt, von minoribus ab grammatisch nicht mehr völlig erfassen. Egger, Annales ..... II 83 übersetzt: ..., mais elles (nämlich de telles passions) peuvent naître chez l'inférieur en savoir envers celui qui vaudra mieux. — Stand πάθη oder (stoisch) εὐπάθειαι da?

[65]) Das Beispiel ist bezeichnend, wenn wir uns an das ὀνεῖσθαι (S. 347 f.) erinnern. — Praechter 136_3 zitiert die Stelle, ohne sie als Aristotelisch zu bezeichnen.

unternommen." Hieraus geht, wie ich meine, hervor, daß der Stagirite auch das Verhältnis Agamemnons zu Chryseis, als in der Natur der Zeit liegend, nicht mit der an unserer Stelle zutage tretenden Schärfe gegeißelt hätte. Ganz anders verfährt die Diatribe, wie sie in der von Praechter 136 geschickt herangezogenen Chryseisrede des Dio vorliegt (61. 12f. II 140, 20f. A): „Agamemnon, infolge seiner Macht übermütig geworden, entehrte Klytämnestra, so daß das nach der Rückkehr des ersteren eingetretene Unglück so ziemlich zu erwarten war (vgl. Eustachius zu Il. I 111f.). Aber auch die Handlungsweise des Ag. rührte Chryseis nicht, als er in öffentlicher Versammlung vor den Achäern laut verkündete, er ziehe sie seiner Gemahlin vor und halte sie für geradeso gut wie diese (vgl. den Anfang der Rede a. a. O. 137, 14f. A); wußte sie doch, daß er damit nur ihren Neid und ihre Eifersucht erregen wollte, Sie aber kannte Ag. als übermütig (vgl. schol. B Il. II 232) und wußte, was er tun würde, wenn seine Leidenschaft aufgehört hätte, wo er von seiner Gattin, die Königin und Mutter seiner Kinder sei, in so schamloser Weise geredet habe." Doch in einem Punkte weichen die sonst so nahe miteinander verwandten Stellen voneinander ab. Ps.-Ar. bezeichnet Chryseis 'captivam et non bonam', kurz als „Barbarin". Diese Charakteristik findet sich nicht bei Dio, kann sich nicht bei ihm finden. Denn das ist ja eine der Stoa eigentümliche, dem Zeitcharakter ihrer Entstehung und Verbreitung entspringende Lehre, daß sie das rein Menschliche herausgearbeitet hat. Dem Humanitätsideal der Schule wäre es zuwider gewesen, an dieser Stelle Chryseis als Barbarin zu kennzeichnen. Über den Charakter der Priestertochter konnte man sich, ebenso wie über den Agamemnons, streiten; auch mußte man ihre Eigenschaft als Kriegsgefangene hervorheben. Ja sogar die intellektuelle Minderwertigkeit der βάρβαροι hat die Stoa betont, wenn sie die Verwundung Aphrodites durch Diomedes dadurch erklärt, daß sie sagt, es komme hierbei die βαρβαρικὴ ἀφροσύνη und die ἀλογιστία gegenüber den Eigenschaften des Diomedes zum Vorschein [66]. Doch konnte

[66]) Herakl., Hom. Alleg, 30 S. 62f. Mehler: Diomedes hat eine lange Kriegszeit, in der er sich σωφρόνως betätigte, durchgemacht und versteht infolgedessen das Handwerk. Die Barbaren aber haben nicht sehen gelernt

man die Nationalität der Priestertochter nicht in moralischer Hinsicht als ein Minus in die Wagschale werfen; der Teil bei Dio (4f. II 138, 10 A), in dem von Ἕλληνες und Ἀσία gesprochen wird, beweist mittelbar, was eben hervorgehoben wurde. Es ist überflüssig, darauf hinzuweisen, wie Ar. als der letzte große griechische Denker den Grundsatz aufstellte, die Barbaren müßten, als von Natur 'non boni', von den Hellenen, den geborenen Herrschern, regiert werden; für ihn war non bona in barbara begründet, γένος war mit ἦθος identisch.

Hier zeigt sich, wie der Autor in bewußter Weise Ar. wiedergeben wollte; nur hat er das, wie wir zu Beginn dieser Betrachtung sahen, zu unbedacht ins Werk gesetzt. Zugleich ergibt sich, daß unsere alte Schrift damals schon — am Schlusse werden wir sehen wann etwa — unter dem Namen des Stagiriten kursierte.

Ulixes autem rogante ipsum Atlantis filia sibi cohabitare et promittente semper facere immortalem nec, ut fieret immortalis, prodere praesumpsit uxoris affectum et dilectionem et fidem, maximam arbitrans poenam suam fieri, si malus existens immortalitatem mereatur latere — nam cum Circe iacere noluit nisi propter amicorum salutem —, immo respondit ei, quod nihil dulcius eius patria posset videri quamvis aspera existente et oravit magis mortalem uxorem filiumque videre quam vivere: sic firmiter in uxorem fidem suam servabat; pro quibus recipiebat aequaliter ab uxore.

Dies ist das Gegenstück, wie wir es in der Rhetorik gewöhnt sind. Die Motive selbst sind schon vorher erwähnt, nämlich die Vaterlandsliebe (*14.* S. 445 f.) und der Topos der Unsterblichkeit, letzterer wurde gerade bei Penelope (*11* S. 350 f.) hervorgehoben, und der letzte Satz unseres Abschnittes bietet noch einmal das alte Beispiel. Dies hat auch Ar. in den 'Homerischen Fragen' heran-

---

(ἀναίσθητοι) und besitzen wenig Verstand (λογισμῶν ὀλίγα κοινωνοῦντες). Es sind also zwei Faktoren, welche die Überlegenheit, bzw. Schwäche herbeiführen. — Diese Stelle war mir nicht bekannt, als ich kürzlich den Begriff der ἀναισθησία behandelte (Dissert. Argent. XII 282). Die Bedeutung an unserer Stelle ist eine andere als bei Pseudo-Lucian; sie ist mit dem ursprünglichen Wortsinn ziemlich identisch, während dort die nachträglich eintretende intellektuell-moralische Verblendung in Betracht kommt. Übrigens hätte ich auch erwähnen sollen, was Immisch zu Theophr. Char. 14 beibringt.

gezogen (frg. 170, 1506a 45 f.) und dabei zweierlei Gründe für die Weigerung des Odysseus angegeben: vor den Phäaken zeigte er sich vaterlandsliebend, wie wir ihn hier geschildert sehen, und wie die Stoa ihn darstellte[67]); in Wirklichkeit aber ist es der kluge Odysseus, der den Versprechungen der Kalypso keinen Glauben beimißt. — Die Parenthese — die Annahme einer solchen ist zum Verständnis der Stelle notwendig — nam... salutem war wohl dem Autor recht unbequem, da Odysseus ja auch mit Gewalt seine Absicht hätte durchsetzen können; so wird denn in der Stoa (Herakl., Hom. Alleg. 72 S. 141 f. Meh.) im allgemeinen die φρόνησις, die Odysseus bei seinem Verhalten der Kirke gegenüber an den Tag legte, gepriesen.

patet etiam et actor in oratione Ulixis ad Nausicaam honorare maxime viri et uxoris cum nuptiis pudicam societatem. oravit enim deos sibi dare virum et deos et unanimitatem optatam ad virum, non quamcunque, sed bonam; nihil enim maius bonum ipsa in hominibus ait esse, quam cum concordes vir et uxor in voluntatibus domum regunt. hinc patet rursus, quod non laudat unanimitatem ad invicem, quae circa prava servitia fit, sed eam, quae animo et prudentia iuste coniuncta est: nam voluntatibus domum regere id significat.

Abermals wird das Beispiel von Odysseus und Nausikaa benutzt, ersterer also viermal kurz nacheinander erwähnt. Das berechtigt in der Tat zu dem Schlusse, daß wir es mit dem «stoischen Schulheros» zu tun haben.[68]) — Nun vergleicht Praechter 79 folgende von Clem. Alex. strom. II 143 (II 191, 23 f. Stäh.) ausgeschriebene *Musonius*stelle mit unserer Darstellung: „Auch Homer spricht als höchsten Wunsch aus (Odyss. VI 180 f.) ἄνδρα τε καὶ οἶκον (nämlich γυναικί), ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, μετὰ ὁμοφροσύνης δὲ τῆς ἐσθλῆς." Daß unser Autor mit dieser Art der Exegese vertraut ist, leuchtet ohne weiteres ein; aber sehen wir zu, wie er diesen Topos zur Anwendung gebracht. Was Musonius sagt, ist verständlich; in unserer Stelle jedoch

[67]) Praechter 136 vergleicht Senek. epist. 66, 26: Odysseus eilt nach seinem felsigen Ithaka, wie Agamemnon zu der berühmten Burg von Mykene: denn wer sein Vaterland liebt, fragt nicht danach, ob es groß oder klein ist, sondern er liebt es, weil es sein ist.

[68]) Praechter a. a. O.; Zeller III 1³ 335. — Daß mit pater inhaltlich ein neuer Abschnitt beginnt, wird schon durch etiam widerlegt; die Homerbeispiele werden vielmehr fortgeführt.

wird der Begriff ὁμ. ἐσ. auseinandergerissen (optatam bezieht sich auf μενοινᾷς, V. 180). Unanimitas ist ja schon an und für sich etwas Gutes; sie besteht, um mit den Worten des Scholiasten (V. 181) zu reden, in γνησία φιλία. Ἐσθλῆς ist nur ein Füllwort, durch das der Begriff ausgeführt, aber nicht erst als solcher bestimmt und festgelegt wird. Offenbar wollte der Verfasser der früher erwähnten mulier qualiscunque (450f.) eine vita qualiscunque zur Seite stellen; nun war das Zitat nicht anders zu behandeln, als so, wie er es fertiggebracht hat. — Es findet sich noch eine zweite Erklärung dieser Art. Da noch einmal φόβος = αἰδώς bei Homer nachgewiesen werden soll, wird an νοήμασι herumgedeutelt, wenn ich so sagen darf. Auch hier handelt es sich in Wahrheit um einen breit ausgeführten Gedanken, ähnlich wie der Lateiner animus und der Grieche oft θυμός verwenden: φρονεῖν ist ja gleich νοεῖν.

et iterum dicens, quia, cum huiusmodi dilectio fit, multae quidem tristitiae inimicis fiunt, in ipsis amicis autem gaudia multa, et maxime gaudent ipsum sicut vera dicentem. nam viro et uxore circa optima concorditer existentibus necesse est utriusque amicos sibi ad invicem concordare, deinde fortes existentes esse terribiles inimicis, suis autem utiles: hiis vero discordantibus differunt amici, deinde vero infirmos esse maxime ipsos huiusmodi sentire.

Die folgenden Homerverse werden nun ausführlich behandelt; es handelt sich etwa um das Wort: concordia parvae res crescunt usw. Von „gleichen Freunden für Mann und Frau", wie Praechter 137 meint, ist nicht die Rede. Viel geeigneter ist die von Praechter[69]) aus dem schon oben (Anm. 31) erwähnten byzantinischen Enkomion (S. 218, 36f. Heis.) verglichene Stelle: ταύτῃ τοι καὶ προνοίᾳ θείᾳ συνηλθέτην ἀλλήλοιν. ταὐτὰ φρονοῦντε καὶ χαίροντε τοῖς ὁμοίοις, οὗ βέλτιον οὐδὲν ἂν γένοιτο κατ' ἀνθρώπους, ὡς δοκεῖ καὶ Ὁμήρῳ . . . . Hart ist allerdings für einen Stoiker terribiles inimicis; die von Praechter a. a. O. erwähnte Diostelle ist nicht analog (I 25). — Schließlich liefert uns dieser Teil ein hübsches Beispiel davon, wie eine Textverderbnis eine ziemlich gewagte, ja geradezu törichte Interpretation im Gefolge haben kann. Bei Homer steht nämlich

[69]) Praechter, Byzant. Zeitschr. 1907 XVI 144.

in der gesamten von Ludwich herangezogenen Überlieferung: μάλιστα δέ τ' ἔκλυον αὐτοί, d. h. 'und am meisten werden sie an sich selbst den Nutzen — den das ὁμοφρον. νοήμ. οἶκ. ἔχ. im Gefolge hat — erfahren'. In dem unserem Verfasser bekannten Texte hieß es αὐτόν, und so verstand er wohl: „Und in jeder Weise werden sie erfahren, daß 'er' richtig spricht.“ Hierbei wird 'er' kühn auf den Sprecher (dicens) bezogen, während μάλιστα geradezu in der Luft hängt[70]. Möglich ist allerdings auch, daß das Verschulden die Überlieferung der griechischen Vorlage unseres Traktats trifft.

So geht es fort bis zum Schluß; ich werde daher den Text nicht mehr zitieren und mich auf eine Wiedergabe beschränken. „Das Schlechte soll man gegenseitig verhindern, das Gute ausnahmslos[71]) tun. Zuerst soll man die Eltern ehren, und zwar der Mann die seiner Frau nicht weniger als die seinigen und umgekehrt[72]); dann für Kinder und Freunde sowie das ganze Haus gemeinsam Sorge tragen. Die Gatten sollen zusammen um die Wette arbeiten und jeder mehr erringen wollen als der andere. . Stolz soll ferne sein, Milde und Gelassenheit sollen in ihrer Tätigkeit hervortreten (*20*. S. 451 f.). Sind sie einmal von den Mühen der Hausverwaltung, von den Wünschen und Vergnügungen[73]), wie sie die Jugend oft mit sich bringt, im Alter befreit, dann sollen sie sich und ihren Kindern die Frage vorlegen und zu beantworten suchen, wer zum Wohle des Hauses am meisten beigetragen hat[74]).

---

[70]) Auch Ferdinand (Ar. ps. 662, 148) hat 'sich über den Sinn der Worte keine Rechenschaft gegeben, als er 'probat immediate dictum' schrieb. Ipsam für ipsum, was am Rande einer Handschrift steht, ist natürlich reiner Schreibfehler.

[71]) Indifferenter; an die stoische ἀδιαφορία ist hier nicht zu denken.

[72]) Praechter 137 vergleicht Plut. praecep. coniug. 39, 143c, doch lesen wir dort, daß „die Gatten ihre gegenseitigen Eltern mehr lieben sollen als ihre eigenen.“ Unsere Stelle stützt sich auf das *16*. (S. 448) Gesagte, das weiter ausgebaut wird.

[73]) Voluptatum; Egger (annales II 84) übersetzt nur: ‚delivrés grâce à elle (la vieillesse) de beaucoup de soucis et de beaucoup de desirs‘.

[74]) Dieser ganze Abschnitt knüpft offenbar an den Satz timorque (*13*, S. 442) des ursprünglichen Traktats an; außerdem hat der Verfasser wohl Plato (leg. I 330 d f.) herangezogen; Ferdinand (Ar. ps. 662 f., 162) gibt hier eine treffliche Erläuterung.

Leicht können sie dann das durch widrige Schicksalsschläge hervorgerufene Unglück mit dem Glück vergleichen, das sie ihrem tugendhaften Leben verdanken. Wer hierin den Preis davonträgt, dem wird die schönste Belohnung von den Göttern zuteil, nämlich, wie Pindar sagt, 'ein gutes Gewissen und die Hoffnung, die den vielgestaltigen Sinn der Menschen beherrscht'; als zweiter Lohn wird die Pflege und Achtung der Kinder gesichert. Deshalb muß jeder von ihnen, für sich und im Interesse der Gesamtheit, Göttern und Menschen, sich selbst, Kindern und Eltern die gebührende Achtung zollen." [75])

Fassen wir das, was uns dieser Abschnitt geboten hat, zusammen:

Daß tatsächlich ein angefügter Teil vorliegt, hat abgesehen von den äußeren Indizien die Untersuchung dieses Teiles selbst, wie ich hoffe, erwiesen. Wir besitzen das Werk eines oberflächlich mit der stoischen Lehre vertrauten Skribenten der Kaiserzeit. Einige Beispiele aus den 'Pflichten der Gattin' waren ihm ein willkommener Anlaß, um seine Gelehrsamkeit zu zeigen und den Traktat nach diseer Richtung hin zu vervollständigen. Daß er sein Elaborat dem Ar. bewußt untergeschoben hat, zeigt m. E. die Stelle über das Barbarentum ganz deutlich. Die Zeit dieses 'Autors' festzustellen, ist schwierig und auch von geringem Interesse; 100 n. Chr. Geb. und das 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung mögen etwa die äußersten Termine darstellen.

[75]) Das, wie Plato a. a. O. sagt, in der Tat 'wunderbare' Pindarwort (frg. 214 S. 472 Schroeder) steht weder in der Fassung, die ich zu übersetzen suchte, in unserem Texte, noch lautet es in Wirklichkeit so. Wir vermissen quae nach spes, das schon in der Vorlage gefehlt haben wird. Das Zitat selbst lautet etwa folgendermaßen: ‚Süße Hoffnung wird ihm das Herz (καρδίαν, nicht καρδία = cor als Subjekt) umjubeln, sie, die am allermeisten Menschensinn regiert: der schönste Trost fürs Alter'. Die Hoffnung wird also von Pindar außerdem γηροτρόφος genannt, was zu dem senectutem depasci geführt haben kann, zumal wenn wir folgende Plutarchstelle berücksichtigen, in der dieselbe Sentenz verwendet wird (de fratr. amor. 5, 480 b f.): ‚Bekunden Brüder in ernster Arbeit und froher Erholung das rechte Zusammengehörigkeitsgefühl, dann gereicht diese Bruderliebe den Eltern zu einem süßen und glückseligen Trost fürs Alter'. Wenn Tusanus, der unseren Traktat ins Griechische zurückübersetzt hat, die richtige Lesart bringt (Pindar. ed. Boeckh I 2 frg. 244 S. 672) so hat dies für die Feststellung der Überliefererung unseres Traktats natürlich keinen Wert.

Die Gesamtuntersuchung lehrt uns also folgendes.

Der liber secundus yconomicorum Aristotilis ist keine einheitliche Schrift; er zerfällt in zwei Teile, in einen ursprünglichen Kern und in ein Anhängsel. Der erstere ist das Werk eines Peripatetikers aus der Zeit von c. der Mitte des 3. bis zum 1. Jahrhundert v. Chr.; möglicherweise wurde er im Anschluß an das 1. Buch der Ökonomik verfaßt; jedenfalls wurde er ziemlich früh in das Aristotelische Korpus eingefügt. Dies lehrt das dem Ar. bewußt untergeschobene Anhängsel, das von einem 'Stoiker' der Kaiserzeit etwa des 2. oder der folgenden Jahrhunderte herrührt.

Es erübrigt nun noch, die Stelle zu behandeln, die wir uns für diesen Platz aufsparten.

Exkurs.

Ein orphisches Fragment.

(Vgl. S. 351.)

46, 14f.: propter quae omnia decet multo magis honorare virum et in verecundia non habere, si sacra pudicitia et opes, animositatis filius, secundum Herculem non sequantur.

Γ (47, 14f.) überliefert: propter haec omnia decet multo magis honorare et non verecundari virum, etiam si non consequatur secundum Orpheum mentis sanitas sacra et divitiae, animositatis filius.

Eine von Ferdinand angeführte alia lectio (vgl. Ar. ps. 657, 52) lautet: oportet multo magis honorare virum nec pudere sui ipsius viri, si non comitetur secundum Orpheum pudicitia sacra ac divitiae, filiae entymosynae[76]).

Sofort erkennt man, daß die alia lectio das Richtige hat, wenn sie pudere sui ipsius viri bietet. Dieser Begriff ist notwendig; bei der Verwandtschaft von Scheu und Scham wurde αἰσχύνεσθαι mit verecundari übersetzt[77]); ob hier Γ die Durandsche Lesart übernahm oder selbst ungenau übersetzte, entzieht sich unserer Kenntnis. — Es fragt sich nun: Hat Orpheus oder Herkules an unserer Stelle etwas zu tun? Damit haben

[76]) Die übrigen Lesarten sind sicher kontaminiert; vgl. Ar. ps. a. a. O.

[77]) Durand ergänzte honorare (Hauréau 404_1), was natürlich nicht angeht und schwerfällig wäre.

sich die Gelehrten seit Durand abgegeben[78]), wie denn die Sentenz nicht ohne weiteres verständlich ist. Egger a. a. O. hat auf die Schwierigkeit hingewiesen, die darin bestände, daß Ar. selbst einen Dichter Orpheus nicht anerkannte; seiner Bemerkung wird man nicht so leicht beipflichten (380): ‚Mais n'a-t-il pu placer une autre fois ce nom légendaire à côté d'une maxime antique pour la couvrir d'une autorité que respectait le plus grand nombre des lecteurs?' Wir würden das immerhin als einen Verstoß gegen die Aristotelische Lehre betrachten. Doch zunächst müssen wir fragen: Wie kann Herkules in Beziehung gebracht werden? Man könnte daran denken, daß der reiche und Reichtum verleihende H. sprichwörtlich war[79]); jedoch ist in diesem Falle ein *καθ' Ἡρακλέα* (secundum H.) in der Bedeutung 'ebenso wie dem H.' kaum möglich. Viel eher kommt Orpheus in Betracht. Der Reichtum heißt Sohn der *Εὐθυμοσύνη*. Dies Wort scheint sonst nicht vorzukommen; dagegen begegnet *Εὐθυμία* bei Pindar (frg. 155 S. 452 Schr.) Gerhardt[80]) scheint mir diese Personifikation richtig auf den Dionysischen Thiasos bezogen zu haben. Die mit *Πλοῦτος* in Zusammenhang gebrachte Genealogie wird außer an unserer Stelle nicht erwähnt; sie ist ganz verständlich. *Εὐθ.* ist nicht Tochter des *Πλ.*, da sie (nach Pindar a. a. O.) aus der 'Genügsamkeit' hervorgeht, sondern aus dem 'Frohsinn' entspringt der Reichtum, natürlich auch dieser in gewissen Grenzen. Und wir können auch eine orphische Stelle ausfindig machen[81]). Aus derselben könnte man folgern, daß mentis sanitas richtig ist; aber es handelt sich nicht um *ὑγίεια*, sondern um *σωφροσύνη*, die hier unangebracht ist[82]). —

---

[78]) Egger 379f.; Hauréau 403_1, 404_1.

[79]) Otto, Sprichwörter d. Röm., 803 S. 162.

[80]) Griech. Mythol. I (1854) § 466_3 S. 513; vgl. Stoll in Roschers mythol. Lex. I 1438. Die Form auf — *οσύνη* braucht keineswegs eine späte Zeit anzuzeigen: ich erinnere an alte Wörter wie *δεσπόσυνος*, *δουλοσύνη*, *κερδοσύνη*.

[81]) Hymn. 19, 20f. S. 70 Abel (15, 7f. cod. Thryllit. S. 67 Ab.):

ἀλλὰ χάριν λοιβῆς σὺ δίδου φρασὶν αἴσιμα πάντα
ζωήν τ' ὀλβιόθυμον, ὁμοῦ θ' Ὑγίειαν ἄνασσαν
Εἰρήνην τε θεάν, κουρότροφον, ἀγλαότιμον,
καὶ βίον εὐθύμοισιν ἀεὶ θάλλοντα λογισμοῖς.

[82]) Der Übersetzer sah, daß nach *αἰσχύνεσθαι*, dessen Verwandtschaft mit *αἰδεῖσθαι* wir oben hervorgehoben, *Αἰδώς* folgte; daraus folgerte er ein Versehen

Die Aidos ist eine sehr verbreitete Personifikation; schon die Verbindung mit Dike[83]) spricht dafür, daß sie in der orphischen Religion nicht fehlte. Nun wurde, offenbar im hellenistischen Zeitalter Αἰδώς mit Odysseus und Penelope in Zusammenhang gebracht[84]); der derselben Zeit angehörende Verfasser unseres Traktates hat gleichsam zur Begründung die orphischen Verse herangezogen, wobei eine Personenvertauschung hingenommen werden mußte. Die Gattin soll die αἰδώς an den Tag legen, auch wenn beim Gatten nicht dasselbe der Fall ist. — Wie jedoch aus Ὀρφέα oder Ὀρφικά — beides kann auf Ὀρφ` zurückgehen — Ἡρακλέα entstanden ist, vermag ich nicht zu sagen; einige Ähnlichkeiten in der Paläographie genügen nicht, um das Wort in seiner Entstehung zu begreifen und abzuleiten. Gerade hier wird erst die Kenntnis der hebräischen und arabischen Übersetzungen gestatten, diese alia lectio in dieser oder jener Weise zu erklären oder doch wenigstens die Erörterung der Frage abzuschließen.

Immerhin gewinnen wir aus unserem Traktat etwa folgendes orphische Fragment, wobei seine Herkunft und Stellung in der orphischen Literatur gänzlich unklar bleibt:

Αἰδῶς ἱρὴ καὶ Πλοῦτός γ' Εὐθυμοσύνης παῖς.[85])

und setzte daher aus dem gleich darauf (49, 2) folgenden vir sanae mentis 'mentis sanitas' ein, einen an und für sich mit pudicitia verwandten Begriff

83) Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. II 1078_{10}.

84) Pausanias (III 20, 10f.: vgl. Gruppe a. a. O.) erzählt: „Als Ikarius seine Tochter Penelope dem Odysseus zur Gattin gab, suchte er zunächst diesen, dann jene zu bewegen, sich in Sparta selbst einen Wohnsitz zu gründen; doch vergeblich waren alle seine Bemühungen. Schließlich stellte Odysseus an seine Gattin die Frage, ob sie lieber ihm folgen oder mit ihrem Vater zurückkehren wolle. Sie entgegnete nichts und verhüllte sich auf die Frage hin. Da erkannte Ikarius, daß sie ihren Gatten begleiten wolle, und entließ sie. Zur Erinnerung stiftete er ἄγαλμα Αἰδοῦς." S. Wide, Lakon. Kulte. 1893, 270 hebt mit Recht den 'sentimentalen Zug' dieser Legende hervor, der 'auf späte Zeit hinweise'; es handelt sich um die hellenistische Zeit. Übrigens wird jeder unwillkürlich an das Buch Ruth II 16f. denken.

85) Oder vielleicht auch: Αἰδῶς ἱρὴ
καὶ Πλοῦτός γ' Εὐθυμοσύνης παῖς.

Druckfehlerberichtigung. S. 334,4, Z. 5 v. u. bitte ich statt Metzer Wetzer, Z. 4 v. u. statt Chartell. Chartul., S. 351 statt *11.* mulierem eqs· *12.* mulierem eqs. lesen zu wollen; auf einige andere Versehen, besonders S. 341 (z. B. vestinentorem st. vestiment.) u. 342, möchte ich nicht weiter eingehen.

Pascals letztes Problem.

Von

Dr. phil. **Friedrich Kuntze.**
Rittergut Klein-Werther bei Nordhausen.

II.

Pascals letztes Problem ist solchermaßen ein ewiges Problem mit innerer Formbestimmtheit. — Alle ewigen Probleme haben, neben ihrer begrifflichen, auch eine gefühlsmäßige Seite; so auch das letzte Problem Pascals. Der Mensch antwortet solchen Fragen mit seinem ganzen Sein; nicht nur mit seinem Verstande. Darum hat auch ein jedes Werk mit Ewigkeitsgehalt eine Seele, die des Werkmeisters Seele in sich hineinzieht, und aus seinen Gedanken und seiner Sprache sich ein Kleid webt, das, obschon es seine Fäden aus dem persönlichsten Leben nimmt, dennoch vom Werke selbst scheint geschaffen zu sein. Soll ich aber Pascals Rede und Schreibe mit einem Ausdruck nennen, der gesichtsmäßige Deutlichkeit hat, so muß ich das Wort mir annehmen, das Cornelius für Dürers Art schuf, und sagen: Pascals Art ist wie die Seele seines Problems: glühend und streng. — Nach dieser Vorbemerkung, gehe ich daran, einschlägige Worte Pascals, dem Gedankengange des vorhergehenden Abschnittes folgend, an ihren gehörigen Ort zu stellen.

1. In die Sonne und in den Tod kann niemand starren Auges sehen. Die es dennoch versucht haben, sind blind geworden für alle anderen Dinge, und haben es nicht begreifen können, wie man noch an mehr denken könne als daran: daß man sterben muß. „Der letzte Akt ist blutig, wie schön auch die Komödie in allem übrigen sei — am Ende wirft man Erde auf den Kopf und damit haben wirs für immer.“ Der Gedanke „Tod“ ist der gefühlsmäßige Ausgangspunkt Pascals. Über unserem Menschenschicksal

hienieden schweigen die ewigen Räume, und unendliche Königreiche liegen auf Sternen, die nichts von unseren gemachten Wichtigkeiten wissen. — Jawohl, glühend und streng, wie ein Psalm, ist Pascals Rede über diesen Zustand hier auf Erden. „Ich weiß nicht, wer mich in die Welt gesetzt hat, noch was das ist: die Welt, noch wer ich selber bin. Ich bin in einem furchtbaren Nichtwissen um alle Dinge. Ich weiß nicht, was das ist: mein Körper, meine Sinne, meine Seele: und sogar der Teil meines Ich, der das denkt, was ich sage, der über alles nachsinnt — auch über sich selbst — er ist nicht kenntlicher, als alles andere. Ich sehe diese schrecklichen Räume des Universums, die mich einschliessen: ich finde mich einem Winkel dieses weiten Planes zugewiesen, doch ich sehe nicht ein, warum ich an diesen Ort gestellt bin, und nicht an einen anderen, noch warum die kleine Spanne Zeit, die mir zum Leben verliehen ist, mir gerade auf diesem und nicht auf einem anderen Punkte der ganzen Ewigkeit verliehen ist, die vor mir war, und nach mir sein wird. Ich sehe nach allen Seiten hin nur Unendlichkeiten, die mich verschlingen, wie ein Staubkorn und wie einen Schatten, der nur einen Augenblick dauert, ohne Wiederkehr. Alles, was ich sicher weiß, ist: daß ich bald sterben muß: und dennoch ist mir das Unbekannteste eben dieser Tod, den ich nicht meiden kann. Ich weiß nicht, woher ich komme — ich weiß nicht, wohin ich gehe; ich weiß nur: wenn ich aus dieser Welt gehe, so falle ich für immer entweder ins Nichts, oder in die Hände eines zürnenden Gottes, doch welches von diesen beiden Losen auf ewig mein Teil sein wird, das weiß ich nicht." In diesem Hohelied der Vergänglichkeit, das, in seiner eintönigen Gewalt, einem Posaunenkonzerte am nächsten vergleichbar ist, scheint die Menschenseele, wie ein bebender Ton, zu verwehen in der Erhabenheit des Raumes. „Der Mensch sehe doch nur die Natur an in ihrer hohen und vollen Majestät, er halte seinen Blick fern von den niederen Dingen, die ihn umgeben. Er sehe an dies strahlende Licht, aufgestellt wie eine ewige Lampe, das Weltall zu erleuchten, und die Erde wird ihm ein Punkt scheinen gegenüber der weiten Bahn, die dieser Stern beschreibt, und er erstaune, daß diese weite Bahn, nur ein ganz verschwindendes Tüpfelchen

ist gegenüber der, die die Sterne umfassen, die im Firmamente rollen. Aber, wenn unser Blick da halt macht, so schweife die Einbildungskraft weiter: sie wird eher müde werden, zu begreifen, als die Natur zu schaffen. Diese ganze sichtbare Welt ist nur ein unmerklicher Zug im weiten Busen der Natur. Kein Gedanke reicht daran. Wir mögen wohl unsere Begriffe aufblasen über die denkbaren Räume hinaus; wir zeugen nur Atome gegenüber der Wirklichkeit der Dinge. Das ist eine unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall, deren Schale nirgends ist. Kurz: es ist der größte fühlbare Zug von Gottes Allmacht, daß unsere Einbildungskraft sich verliert in diesem Gedanken. Wenn der Mensch dann zu sich selbst zurückgekommen ist, so überlege er, was er ist, gegenüber dem, was ist, er sehe sich an gleichsam als verirrt in diesen entlegenen Winkel der Natur, und von diesem kleinen Gelaße, darinnen er sich einquartiert findet — ich meine das Universum — lerne er bewerten die Erde, die Königreiche, die Städte und sich selbst nach gerechtem Preise. Was ist ein Mensch in der Unendlichkeit?“ Will somit der Mensch irgend etwas im Universum bedeuten, so kann er dies, wie wir wissen, nur dann, wenn sein Dasein sich noch unter einem anderen Gesichtswinkel betrachten läßt, als unter dem von Raum und Zeit. Eine solche Betrachtungsart hinwiederum ist nur dann zulässig, wenn der Mensch irgendwelche Eigenschaften oder Bedeutsamkeiten hat, die sich nicht auf Raumwerte bringen lassen. Der Mensch besitzt eine solche Eigenschaft im Denken. „Nicht im Raume soll ich meine Würde suchen, sondern in der Zucht meines Denkens. Was hätte ich gewonnen, wenn Erden mir gehörten: durch den Raum begreift mich das Universum in sich, und verschlingt mich, wie einen Punkt, durch das Denken begreife ich das Universum.“ „Ersichtlich ist der Mensch zum Denken geschaffen, das ist all seine Würde und all sein Verdienst. Was soll er denken? Sich, Seinen Schöpfer, Sein Ende.“

Hiermit sind wir aus dem bloß Gefühlsmäßigen heraus ins Positive gekommen; wir haben, außerhalb der Raumerhabenheit, den festen Punkt gefunden, den Archimedes verlangte, um die Erde aus den Angeln heben zu können: das Denken. Das Denken

und Erkennen, im weitesten Sinne, aber ist, wie wir allbereits wissen, nichts Einiges; wir haben darum abermals das gewonnene Ergebnis zu verengen. Dies geschehe dadurch, daß wir die charakteristischen Betätigungsweisen des Erkennens aufweisen, die sich gründen auf die spezifisch verschiedenen Formgewalten des Denkens: auf bestimmte tatsächliche Einrichtungen unserer Natur. Diese Vorrichtungen, die der Mensch zum Erkennen mitbringt, teilt Pascal, hinsichtlich ihrer Wirkungsweise in drei Klassen. „Wir kennen die Existenz und die Natur des Endlichen, denn wir sind endlich und ausgedehnt, wie es selbst. Wir kennen die Existenz des Unendlichen und wissen nichts um seine Beschaffenheit, denn es ist zwar ausgedehnt wie wir, hat aber keine Grenzen wie wir. Aber wir kennen weder die Existenz noch die Natur Gottes, denn er hat weder Ausdehnung noch Grenzen.“ — Ich gäbe die gesamten Schriften Auguste Comtes darum, wenn Pascal diesen Gedanken näher ausgeführt hätte. Immerhin, scheint mir, kann man aus dem Vorhandenen folgendes entnehmen. Das Wissen hat, sozusagen drei verschiedene Wertigkeiten: die Erkenntnis des Endlichen, die Erkenntnis des Unendlichen, und ein Vernehmen Gottes, für das ein Erkenntnisorgan nicht vorhanden ist. Von diesen drei Quellen des Wissens mündet nur eine voll in den Verstand des Menschen die des Endlichen, und, wie wir wohl hinzufügen dürfen, die des Schlecht oder Uneigentlich Unendlichen. Die Erkenntnis des Eigentlich Unendlichen ist, in Kantischer Redeweise, eine Erkenntnis nach Ideen, die die Vernunft zwar denken, aber nie in eine Anschauung umsetzen kann. Das Wissen um Gott endlich fällt überhaupt aus der Dimension des Erkenntnismäßigen heraus. — Es läßt sich zeigen, daß die beiden ersten Erkenntnisarten auf Größenbegriffe gehen. Die Größe ist ein wesentlich sinnlicher Begriff, den der Verstand erst durcharbeiten muß, und nur zu seinem Eigentum machen kann durch die Vermittelung der Zahl. Die (vollständige) Zahl giebt eine wissenschaftliche Aufnahme des Begriffs der Größe; der Zahlbegriff muß daher auch die phänomenologischen Eigenarten und Schattierungen des Größenbegriffs spiegeln. Da der Zahlbegriff sich nach dem Größenbegriff zieht, so ist der erkenntniskritisch einfachste Zahlenbegriff derjenige, welcher die jedem geläufige An-

schauung der endlichen Größe umschreibt. So verengt sich der Begriff der Zahlengröße für die Endlichkeit zum Begriff des Quantums. Die Erkenntnis des Endlichen besteht in seiner Quantifizierung. Diejenigen Zahlen nun, die diesem sinnlichen Begriff der endlichen Größe eine verstandesmäßige Übersetzung geben, können klar in jeder Beziehung begriffen und auf vorhandene Erscheinungen angewendet werden. Für die Unendlichkeit bekommt der Begriff der Zahl eine vollkommen andere Gestalt. Es ist hier nicht die uneigentliche Unendlichkeit gemeint, die in der Infinitesimalrechnung eine Hilfsrolle spielt [die sich als eine verkleidete Endlichkeit dadurch erweist, daß sie schließlich in gewöhnliche Zahlen und Rechnungsarten ausmündet], sondern die Cantorsche eigentliche Unendlichkeit, die auch als Ergebnis der Rechnung nur unendliche Zahlen hat. Die neuen Zahlenklassen, die dem Eigentlich-Unendlichen entsprechen, können zwar gedacht werden, entbehren aber der Anwendung. Dies liegt daran, daß sie kein Quantum bedeuten, als welches durch das Prinzip der vollständigen Induktion kann dargestellt werden. Das Prinzip der vollständigen Induktion hinwiederum ist nichts, als die hier in sinnlichen Formen vertretene transzendentale Grundwahrheit, daß wir nur das begreifen, was wir nacherzeugen können. Es versagt also hier die produktive Einbildungskraft. Daß das fragliche Prinzip übrigens ein sinnliches, kein logisches sei, hat Poincaré bewiesen. — Wir klettern gleichsam an der Leiter der Kontinuität in die Unendlichkeit hinauf; aber hier versagen die Sprossen, die uns allein weiter helfen können: die Begriffe bornes oder Grenzen. Die halbschlächtigen Gebilde der eigentlich unendlichen Zahlen — in denen die gegenwärtige Mathematik Pascals zweiter Erkenntnisart eine Erfüllung gibt — passen halb in den Verstand hinein, halb nicht, daher denn im Gebiet dieser Zahlen die gewöhnlichen arithmetischen Gesetze (die doch, wie wir heute wissen, nur logischsinnliche Ableitungen sind) keine Geltung mehr haben. Gleichwohl aber verschweben diese Zahlen nicht spurlos im Ungewissen, denn sie sind allerdings durch ein gewisses Schema erfaßbar; durch das der Ordnung. Die Ordnung tritt bei den gemeinen Zahlen zurück, denn, wenn sie schon auch deren wissenschaftliches Recht ausmacht, so geht sie doch, aus der

Mannigfaltigkeit ihrer Anwendungen, nicht recht zu gesondertem wissenschaftlichen Dasein heraus. Für die eigentlich unendlichen Zahlen dagegen ist die Ordnung der einzige Weg der Erkenntnis. Ihre Sprödigkeit gegen das Induktionsprinzip ist nur ihre negative Seite, sie werden positiv im Begriff der Ordnung. — Die Ordnung verläßt uns nicht, wenn wir nunmehr noch höher hinaufsteigen: zum Gottesbegriff. — Für Gott werden auch alle jene Attribute unwesentlich, die in Pascals zweiter Erkenntnisklasse (für die wir, als eine geschichtliche Erfüllung, die Cantorschen eigentlich unendlichen Zahlen eingesetzt hatten) ihre Rollen spielten. Verlieren somit bei Gott die Begriffe Größe Zahl Endlichkeit Unendlichkeit ihren Sinn, so bleibt dennoch derjenige Begriff, der über den Begriffen Quantum Größe Zahl steht, auch hier sinnvoll: der Begriff der Ordnung. Wir haben also folgende Stufen: Erste Erkenntnisart: Endliche und uneigentlich unendliche Zahlen. Der Ordnungsbegriff ist ein Erkenntnisgrund neben anderen Begriffen. Zweite Erkenntnisart: Eigentlich unendliche Zahlen. Sie werden nach dem Schema der Ordnung, aber als Zahlen erkannt. Dritte Erkenntnisart: Die Ordnung, als freischwebende Kategorie, ohne irgendwelche Bindungen oder stoffliche Bestimmungen, angewandt auf die Erkenntnis Gottes.

Selbstverständlich geht der Begriff der Ordnung nicht auf Gott an sich, — Gott bleibt seinem Wesen nach aller Erkenntnis entzogen — sondern auf Gottes Wirkungen in der erfahrbaren Welt. Diese Wirkungen faßt der Mensch so auf, „als ob" eine bestimmte Ordnung sich in ihnen offenbarte. Wir müssen aber für diese Wirkungen und die Ordnung, die wir in sie hineinschauen, einen besonderen Sinn haben, da der Verstand vor ihnen versagt, als vor Erscheinungen, die sich der Erklärung nach Größe und Zahl und den diese beiden Methoden begründenden Kategorien entziehen. Der Mensch hat einen solchen Sinn, das Gemüt (le cœur). C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison: voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison.

Wir haben nunmehr zu fragen nach den im Erleben vorzufindenden Unterlagen, auf die sich die drei Erkenntnisarten beziehen. Da stehen für die erste Erkenntnisart die Körper, für die

zweite die Geister, für die dritte die Gnade. „Alle Körper, das Firmament, die Sterne, die Erde und ihre Königreiche wiegen nicht den kleinsten der Geister auf, denn er kennt alles dies und sich selbst, der Körper dagegen nichts. Alle Körper zusammen und alle Geister zusammen und alle ihre Werke wiegen nicht auf die mindeste Regung der Gottesliebe (charité). Das gehört in eine unvergleichlich höhere Ordnung. Aus allen Körpern zusammen würde man nicht einen kleinen Gedanken herausbekommen können; das ist unmöglich und gehört in eine andere Ordnung. Aus allen Körpern und Geistern würde man keine Regung wahrer Gottesliebe herausziehen können; das ist unmöglich und gehört in eine andere, eine übernatürliche Ordnung hinein." Wie weit ist dies der amor dei intellectualis des Spinoza überlegen! Der Gedanke, für die Religion ein Reich in der Seele, eine eigene Erkenntnisart aufzubehalten, ahnt die großen Kantischen Entdeckungen, die die Religion dem Bereich des Verstandes entrückten.

Wir haben also unseren Kreis abermals verengt. Wir gingen aus von der Raumerhabenheit, und entdeckten im Denken die Macht, die dieser Erhabenheit entzogen ist. Am Denken unterschieden wir drei verschiedene Formmomente, und fanden in dem dritten Moment den Sinn für die Erkenntnis Gottes.

Ehe wir die systematischen Folgen dieser Erkenntnis wiedergeben, verdient es bemerkt zu werden, daß das Wissen um die Grenzen des, phänomenologisch nunmehr abgegrenzten Verstandes, auch Pascals historische Stellungnahme zur Gotteslehre seiner Zeit bestimmt. Er macht sich nichts aus den metaphysischen Gottesbeweisen, denn sie suchen ja Gott mit den durchaus unzulänglichen Mitteln des Verstandes zu begreifen. „Die metaphysischen Gottesbeweise stehen dem Denken der Menschen so fern, und sind so verwickelt, daß sie wenig Eindruck machen, und wenn das wirklich einigen nützen sollte, so würde es doch immer nur für den Augenblick gelten, wo sie den Beweis vor sich sehen, eine Stunde später nämlich haben sie Angst, sie möchten sich geirrt haben. Quod curiositate cognoverint, superbia amiserunt. Überdies kann uns diese Art der Beweise nur eine spekulative Gotteserkenntnis vermitteln, und Gott nur so kennen, das heißt, ihn

überhaupt nicht kennen. „Die Gottheit der Christen — das ist kein Gott, der einfach der Grund der geometrischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente wäre — das ist das Teil der Heiden. Sie ist auch nicht einfach ein Gott, der seine Fürsorge erstreckt auf Leben und Güter der Menchen, auf daß er eine gesegnete Folge von Jahren gebe denen. die ihn anbeten — das ist das Teil der Juden[1]). Aber der Gott Abrahams und Jakobs, der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und der Tröstung, er ist ein Gott, der denen die er besitzt, die Seele und das Herz erfüllt. er ist ein Gott, der sie tief im Herzen ihren Jammer fühlen läßt und sein unendliches Mitleid. der mit dem Grund ihrer Seele eins wird und sie erfüllt mit Demut, Freude Vertrauen Liebe, der sie unfähig macht zu jedem anderen Ende. denn ihn selbst.“ So sagen auch die Versuche Descartes, die Gottheit seinem System einzugliedern, Pascal nichts. „Ich kann Descartes nicht verzeihen; er hätte es gern gesehen, wenn er in seiner ganzen Philosophie ohne Gott hätte fertig werden können; aber er hat es sich nicht versagen können, ihn der Welt einen Schub geben zu lassen, um sie in Bewegung zu setzen; nach diesem weiß er mit Gott nichts mehr anzufangen.“

Wir kommen nun zur Beschreibung des Systematischen an diesem dritten Moment. Wir wissen, das dritte Moment soll uns eine Weltdeutung geben, die verschieden ist von der verstandesmäßigen. Dann stellt sich als erste Frage diese ein: was lehrt die Beschaffenheit dieser Welt, von dem dritten Moment aus gesehen? „Wenn die Welt dazu da wäre, die Menschen das Dasein Gottes zu lehren, so würde seine Gottheit unanzweifelbar aus allen Teilen widerleuchten. Da sie aber nur besteht durch Jesum Christum und für Jesum Christum, und um die Menschen zu lehren ihre Verderbtheit und ihre Erlösung, so ist alles in ihr randvoll von Beweisen für diese zwei Wahrheiten: Was in ihr erscheint, zeigt weder eine vollkommene Ausschließung noch eine offenkundige Gegenwart des Göttlichen an, sondern nur die Gegenwart eines Gottes, der sich

[1]) Man sieht „heidnisch“ und „jüdisch“ sind für Pascals nicht bloß historische Begriffe, sondern zeigen ebenso, rein beschreibend, zu allen Zeiten mögliche Verfassungen der Seele und Arten der Gottesverehrung an.

birgt: alles trägt diesen Charakter." Die Substrate der dritten Erkenntnisart sind also die moralischen Tatsachen.

Die Erkenntnis selbst aber ist kein Wissen, sondern ein Tun, das irgendwie mit unserem moralischen Schicksal verbunden ist, indem sein Beruf darin besteht, den Weg zu zeigen, der vom Elend zur Erlösung führt. Diesen Weg hat uns Gott gewiesen in dem Erziehungsplan, den er in die moralischen Tatsachen gelegt hat. Dieser Plan ist folgender. „Es ist Gottes Plan, mehr den Willen zu vervollkommnen, als den Verstand. Wohl: die vollkommene Klarheit würde nur dem Verstande dienen und dem Willen schaden." — Die Art aber, in der der Wille vervollkommnet wird, ist nichts anderes als die Art, in der auch Gott erkannt wird, denn, seinen Willen vervollkommnen, heißtnichts anderers, als ihn Gott befehlen! — Der Weg der Gotteserkenntnis geht also jedenfalls nicht über den Verstand; es bleibt zu untersuchen, ob er über eine bestimmte Anordnung der Willensmomente führen könnte. Dies ist so gemeint. Die mathematische Logik gibt uns gewisse Verhältnisse zwischen Begriffselementen und lehrt, daß, wenn die Elemente kraft dieses oder jenes Verbindungszeichens zusammenhängen und im übrigen materiell alles stimmt, ein bündiger Schluß entsteht. Die Erkenntnis wird also hier vermittelt durch eine bestimmte Ordnung der Verstandesmomente, und ist eine theoretische Wahrheit. Eine ebenso scharf zu bestimmende formale Anordnung der Willensmomente soll nun nach Pascal eine Wahrheit vollkommen anderer Natur in unserem Innern aufleuchten lassen: die Erkenntnis Gottes, oder die praktische Wahrheit. Diese Ordnung ist folgende. „Um Gott so zu erkennen (als Christ), muß man sich bewußt sein, gleichzeitig, seines Jammers, seiner Unwürdigkeit und der Notwendigkeit, kraft deren man einen Mittler braucht, um sich Gott zu nahen und mit ihm eins werden zu können. Man darf keineswegs diese Wissenschaften trennen, da sie getrennt nicht nur unnütz, sondern sogar schädlich sind. Das Wissen um Gott ohne das um unser Elend zeugt den Hochmut. Das Wissen um unser Elend ohne das um Jesus Christus zeugt die Verzweiflung. Aber das Wissen um Jesus Christus nimmt uns aus vom Hochmut, wie von der Verzweiflung, denn wir finden darin Gott, unser Elend und den einzigen Weg, es zu

sühnen.“ Diese Erkenntnis wird Wirklichkeit nur in einer besonderen Stimmung des Gemütes, für die Pascal den Ausdruck hat: diminution des passions. „Gott wird erkannt nicht durch Vermehrung der Beweise für seine Existenz, sondern durch diminution des passions.“ Geistesgeschichtlich ist dieser Gedanke, der seinem ersten Ursprunge nach den Upanishads entstammt, wohl vorzüglich durch Plotin in die Philosophie des Abendlandes hineingekommen: Gott zieht ein nur in die freigewordene Seele; das laute Geräusch der Welt muß schweigen, damit die Seele der fernen Musik der Ewigkeit lauschen kann.

Systematisch aber macht es diese Ordnung der Gotteserkenntnis möglich (da sie ja kein Wissen ist, sondern eine Vorschrift für ein praktisches Handeln) eine inhaltlich bestimmte Moral aus der Religion abzuleiten; das rein Formale der religiösen Erkenntnisweise gibt eine Wage ab zur Bewertung der ihr zugehörigen Erscheinungen: der menschlichen Handlungen und der Reihe, in der sich die Handlungen fortsetzen: der Geschichte. Sehen wir zu, wie dies geschehen kann. Gott offenbart sich nicht dem Verstand, sondern dem Willen. — In Willensmomenten also liegt das, was Leibniz die Tulgurationen Gottes nannte; eine bestimmte Ordnung der Willensmomente ist das lebendige Kleid, das sich die Gottheit in der Geschichte anzieht. Wir haben nun die inhaltlich bestimmte Moral, und haben die Willensmomente, die durch sie beurteilt werden sollen. Damit ist indessen noch längst nicht alles beisammen, denn die Handlungen sind zunächst Realitäten, und als solche weder wahr noch falsch. Das werden sie erst, sobald sie irgendwie in die Auffassung eingehen. Alle Auffassung schließt eine Erklärung ein, und alle Erklärung eine Fiktion. Die Wissenschaft erhebt diese Fiktion zum Grundsatz. So sehen wir z. B. in der Physik den freien Fall eines Körpers so an, als ob in ihm eine gleichmäßige Beschleunigung Gestalt gewönne, obwohl wir wissen, daß die Beschleunigung „in Wirklichkeit“ keineswegs gleichmäßig ist. Wir brauchen diese Unterstellung, die man prinzipiell „die Kontinuität der verwendeten Funktion“ nennt, um deswillen, weil wir nur durch sie das Recht gewinnen, den Differentialquotienten zu bilden, und damit dem Fall

eine Gestalt zu geben, die wir begrifflich und zahlenmäßig durchdringen können. Ebenso müssen wir auch diejenigen Realitäten, die wir Willensmomente nennen, nach einer Fiktion auffassen und allein die Ordnung dieser Fikton ist, für Pascal, bestimmt durch das Formale der praktisch religiösen Erkenntnisweise: diminution des passions. Das heißt also: die Folge der menschlichen Handlungen wird hinreichend begriffen, wird Geschichte, wenn wir sie so ansehen „als ob“ sie der diminution des passions diente. Der Entwicklungsgedanke, der auf diese Weise in die Geschichte hineinkommt, ist für diese genau so eine Lebensfrage, wie der Kontinuitätsgedanke für die Physik. Hiermit haben wir die erste Teilstrecke unseres Weges zurückgelegt: wir haben es vermocht, ein Verfahren der Auffassung zu entdecken, daß, wenn es auf die einfache Tatsächlichkeit der menschlichen Handlungen angewendet wird, aus dieser Geschichte macht. Dieses „als ob“, diese Ordnung der historischen Apperzeption muß das gesamte immanente Gewebe aus Beziehungen bestimmen, aus dem die Geschichte besteht. Eine Kritik der historischen Vernunft wird dementsprechend zwei Aufgaben haben: sie wird erstens die begrifflichen Hilfsmittel aufzeigen müssen, die diese Ordnung in den Dienst ihrer Absichten stellt, sie wird es zweitens schuldig sein, eine Art Topik für die Geschichte zu geben, die der vergleichbar ist, welche die mathematische Geographie für die Erdkunde entwirft.

2. Wir beginnen mit dem ersten Punkt, und gehen damit über zur zweiten begrifflichen Strecke unserer Betrachtungen. Das erste, wonach wir uns werden umzusehen haben, sind begriffliche Vertretungen der Prinzipien Größe und Niedrigkeit. Wenn Geschichte sein soll, so müssen die Handlungen der Menschen irgend eine Beziehung aufs Ganze haben, denn ohnedies würde das Kämpfen des Guten und Bösen nur ein belangloses Auf- und Abwogen im Einzelnen sein. Es müßen daher Prinzipien da sein, die sowohl das gute, als das böse Handeln sozusagen permanent und allgegenwärtig machen. Betrachten wir zuerst die Permanenz des Guten.

Lotze hat einmal — damit einen Kantischen Gedanken gefällig formulierend — von einem Entgegenkommen der naturwissenschaftlichen Wirklichkeit gegen unsere Begriffe gesprochen. Wenn

in der Natur jedes Ding jedem anderen vollkommen unähnlich wäre und sich bald so, bald so, in der Reihe der Ursachen und Folgen benehmen wollte, so würde, meint Lotze, uns nie der Begriff des Gesetzes aufgeleuchtet sein. Nun, ein solches Entgegenkommen der Wirklichkeit fordert nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Geschichte. Geschichte ist nur möglich, wenn die Wirklichkeit sich zu einem gewissen Wohlverhalten gegen unsere moralischen Ideen versteht. Der Historiker nimmt, so oft er Historiker ist, dies Wohlverhalten als einen Glaubenssatz in seine Weltanschauung hinein. Diese Weltanschauung ist sonach ein spezifischer Optimismus. In der Tat: man muß schon darauf trauen, daß in dieser Welt ein Gott begraben sei, der auferstehen will in jedem schönen Gedanken, in jeder edeln Tat, wenn man die Idee einer fortgehenden Einheit aufrechterhalten will. Sobald der Historiker aber Geschichtsphilosoph wird, hat er über diesen Glauben an eine Permanenz des Guten begrifflich Rechenschaft zu geben. Für Pascal geschieht das Auferstehen dieses Gottes zunächst in einzelnen Akten: in all jenen Taten, die eine diminution des passions bedeuten. Da nun die Unterdrückung der Leidenschaft das Richtige, ihre Entfaltung das Falsche ist, so muß, da das Falsche unterzugehen hat, die Geschichte sich gleichsam um so mehr aufhellen, je weiter sie vorwärts schreitet. Die Geschichte entwickelt sich also immer mehr zur Wahrheit, als wodurch dem Prinzip der Größe sein Recht und seine Dauer gewährleistet ist. Pascal drückt dies so aus: man habe eine Geschichte der Wahrheit zu unterscheiden von einer Geschichte der Lüge. Die Geschichte der Wahrheit sei die Kirchengeschichte und die Bestimmung der Lüge sei, in dieser durch ihren Untergang die Wahrheit zu verherrlichen. —

Aber auch hier kann nur die Nacht das Licht gebären; das Prinzip der Größe kann im Lauf der Geschichte nur dann siegen, wenn das Prinzip der Niedrigkeit, parallel zur Größe, die uns als das Auferstehen Gottes gilt, auch eine definitorische Gestalt bekommt. Dies geschieht durch den Begriff der Erbsünde. Die Erbsünde ist eine in sich vollkommen unverständliche, aber durchaus nötige Annahme, denn „der Mensch ist ohne dies Mysterium unverständlicher, als das Mysterium den Menschen unverständlich

ist". Diese Art der Einführung scheint mir durchaus ordnungsgemäß zu sein, so widersinnig es auch anmuten mag, daß eine Annahme, die wir als solche nicht verstehen, dazu dienen soll, anderes zu erklären. Sind uns doch die Grundbegriffe der Physik und Chemie, der Äther und das Atom, um nichts einsichtiger und widerspruchloser, und bauen sich doch auf diesen unbegriffenen Grundlagen die begreiflichsten Ergebnisse auf. Und wenn der Physiker den Sinn der Atomtheorien damit verteidigt, daß er sagt, nur durch sie bekomme er das Recht, Differentialformeln anzusetzen, warum will man es dann dem Historiker wehren, eine Annahme zu gebrauchen, die, in sich dunkel, dem Grundbegriff der Geschichte, der historischen Reihe, Gliederung und Faßbarkeit gibt? Die Aufgabe der Geschichte besteht darin, die Erbsünde zu überwinden und die Einheitlichkeit dieses Kampfes gibt die Einheitlichkeit der Weltgeschichte.

Dies also ist, in großen Zügen, der begriffliche Charakter einer bestimmten Auffassung der Welt, die wir die historische nennen. Wir gehen weiter zu dem wirklichen Auffassungsakt, zu dem Akt also, der sich der rohen Wirklichkeit bemächtigt und aus ihr eine historische Wirklichkeit macht. Pascals nächste Sorge ist, auf dem Wege der kennzeichnenden Beschreibung sich sichere Merkmale zu verschaffen, deren Vorhandensein das Historische von verwandten Betätigungsformen des Geistes, wie der Poesie, gewiß trennt. Diese Merkmale zerfallen in innere und äußere.

Die äußeren Merkmale entdeckt Pascal bei der Gegenüberstellung zweier wichtigster Dokumente der Menschheit: der Bibel und Homers. Da findet sich als erstes entscheidendes Merkmal dies, daß die Geschichte ihren Gegenstand in eine bestimmte Zeit versetzt. Homer schreibt keine Zeitgeschichte, sondern eine Fabel, die irgendwann und irgendwo einmal gespielt haben kann, und die nur unterhalten, nicht berichten soll, die Bibel dagegen ist eine Zeitgeschichte. Dies versteht sich für ihre, im gegebenen Rahmen jüngere Partien von selbst: die älteren dagegen, wie z. B. der Schöpfungsbericht, werden eine vergleichsweise Zeitgeschichte durch den Umstand, daß die Zeitreihe, die zwischen den Ereignissen selbst und ihrer Niederschrift liegt, durch das endlose Leben nur ganz weniger

Patriarchen ausgefüllt wird, als wodurch eine zuverlässige Tradition entstehen konnte, die dem Historiker die Ereignisse gleichsam noch aus erster Hand gab. Es werden also nur deswegen so wenig Erzväter vor Moses angenommen, damit die Berichterstattung als ein unmittelbarer Nachhall der Realitäten erscheine, die sie betrifft. „Sem, der Lamech gekannt hat (welcher Adam gekannt hat), hat auch zum mindesten Abraham gekannt, Abraham hat Jakob gekannt und Jakob hat die gekannt, die Moses gekannt haben. Das ist ein Schluß für gewisse Leute, die ihn recht verstehen." — Für die neuen Teile der Bibel gilt dies: „Es besteht ein großer Unterschied zwischen einem Buch, das ein Privatmann schreibt, und das er hineinwirft in das Volk und einem Buche, das ein Volk selbst schreibt. Das Buch ist geschrieben von zeitgenössischen Autoren. Alle Geschichte ist verdächtig, die nicht Zeitgeschichte ist." — Ein zweites äußeres Moment, das die, über verschiedene Zeiten verstreuten Momente der heiligen Geschichte zu einer Einheit zusammennimmt, ist das Moment der erfüllten Prophezeiungen. — Ich gehe wohl nicht irre, wenn ich in der Aufstellung dieses Kennzeichens eine Äußerung von Pascals spezifisch naturwissenschaftlichem Geist erblicke. Eine erfüllte Prophezeiung ist in der Geschichte dasselbe, was ein geglücktes Experiment in der Naturwissenschaft ist: wie ein Experiment eine Frage an die Natur, das Glücken das „ja" der Natur ist, so ist eine Prophezeiung eine Frage an den Sinn der Geschichte, ihr Eintreffen eine Bestätigung dessen, daß dieser Sinn richtig gedeutet ward. So geht denn Pascal den Erfüllungen der Prophezeiungen mit derselben Befriedigung nach, mit der der Physiker feststellt, daß eine vorgefaßte Meinung von der Wirklichkeit bestätigt wird. — Die Form der Prophezeiungen ist dabei bestimmt durch ihren doppelten Zweck. Die Prophezeiungen sollten erstens sich durch die Zeiten hindurch erhalten, zweitens dem nachprüfenden Geist des Gläubigen eine Befestigung seines Glaubens gewähren. Erstens. Die Prophezeiungen hätten sich nicht gehalten, wenn sie eindeutig gewesen wären. Denn die Verkündigung eines Messias, der nicht weiß, wohin er sein Haupt legen soll, der die Welt durch die Güte und nicht durch die Schärfe des Schwertes überwindet, hätte keine Anziehungskraft für die

Juden gehabt. Die Geschichte mußte also das Medium berücksichtigen, durch das ihre Wahrheiten sich fortzupflanzen hatten, und verfuhr folgendermaßen. Die Juden dachten in Bildern, und konnten keine Realitäten begreifen. Die Bilder benutzt die Geschichte zu einer List der Idee. In ihnen werden geistige Dinge weiter gegeben, die den fleischlichen Juden durchaus wider das Gemüt gegangen wären. Dies zeigt sich z. B. in der Bezeichnung dessen, was in den Prophezeiungen als feindlich angesprochen wird. Die in der Gerechtigkeit lebten, verstanden darunter ihre Leidenschaften, die im Fleische lebten, die Babylonier. Diese Spaltung bedingt eine doppelseitige Tradition, eine solche der Heiligen und eine solche des Volkes. Die der Heiligen macht die geschichtliche Kontinuität aus. — Zweitens. Wenn die Juden den geistigen Messias geliebt, und in dem Sinne die Traditionen fortgepflanzt hätten, dann würden die Prophezeiungen der Kraft entbehren, indem ihre begünstigte Fortpflanzung Verdacht erregen müßte. So aber verbürgt die Feindseligkeit der Überliefernden die Richtigkeit des Überlieferten.

Wichtiger als diese, einigermaßen äußeren Bestätigungen, ist die Gewißheit, die das Evangelium in sich hat. Das Evangelium ist die Erfüllung der beiden Prinzipien des Menschen: seiner Niedrigkeit und seiner Größe: es folgt aus ihnen, auf andere Weise, mit genau derselben Notwendigkeit, mit der. aus anderen Prinzipien, der Pascalsche Satz folgt. Das Evangelium ist die alleinige Erfüllung dieser beiden Prinzipien. Dies ist der Grund, daß es sowohl seiner geschichtlichen Stellung, als seiner wesentlichen Gestalt nach genau allen anderen gegenüber bestimmt ist. —

Was den ersten Punkt betrifft, so gehen alle anderen religiösen oder philosophischen Gebilde der Geschichte aus einseitiger Betonung eines der beiden Prinzipien hervor. „Denn wenn sie die Herrlichkeit des Menschen verstanden, so wußten sie doch nichts von seiner Verderbnis, so daß, wenn sie die Faulheit mieden, sie sich in den Dünkel verloren. Und wenn sie die Schwachheit der Natur erkannten, so wußten sie nichts von ihrer Würde, daher sie denn die Eitelkeit nur um den Preis meiden konnten, daß sie sich in die Verzweiflung stürzten . . . In der christlichen Religion gibt

es keine Niedrigkeit, die uns vom Gutem ausschlösse, und keine Heiligkeit, die sicher wäre vor der Fehle."

Der Umstand, daß das Evangelium die alleinige Erfüllung der beiden Prinzipien ist, bestimmt es, nicht nur historisch, gleichsam von außen her, sondern auch sachlich, von innen heraus. Wir zeigen dies für zwei Punkte: für die Bildung derjenigen Persönlichkeit, um die sich die ganze Geschichte dreht, für die Bildung Christi, und für das sprachliche Kleid der Evangelien. — Erstens. Die Kantische Philosophie kennt allerorten Fälle, wo einem bestimmten Begriff oder einer bestimmten Idee nur ein Vertreter in der Wirklichkeit entspricht. So ist etwa der Begriff „Form des Nebeneinander" nur durch die Anschauung „Raum" vertreten, so ist die Idee eines Richtmaßes unserer Handlungen uns immer nur vorstellbar als das Verhalten eines Ideales, eines göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen und wonach wir uns beurteilen. — Wohl, so erscheinen auch Niedrigkeit und Größe nicht als Ideen, sondern als ein Ideal, ein Urbild, das zur durchgängigen Bestimmung des Nachbildes dient. Dies Ideal, diese allgemeine vollgültige Erfüllung von Niedrigkeit und Größe ist Christus. In Christi Erdenform finden wir die beiden, die Geschichte bewegenden Mächte, die gloire und misère, eine genau entsprechende sinnenfällige Darstellung Die misère spiegelt sich wieder auf Christi Menschenantlitz, in das alle Erdennot ihre Siegel eingegraben hat: die gloire eignet der Gottheit Christi, die ihren Stuhl über die Sterne setzt. Diese Hoheit nimmt in der Niedrigkeit Wohnung, und macht mit ihr die geschichtliche Einheit aus, die wir Christus nennen. — Wie Christi Persönlichkeit die Darstellung unirdischer Größe in durchaus irdischen Ausdrucksformen ist, so ist auch seine Rede eine innige Vermählung von göttlicher Majestät und kindlicher Einfalt. „Jesus Christus hat die großen Dinge so einfach gesagt, daß es scheinen will, er habe sie gar nicht gedacht, und dennoch so rund, daß man wohl sieht, was er sich dabei dachte. Solche Klarheit, solcher Kindlichkeit verbunden, ist bewunderungswürdig. — Der Reiche spricht gut von Reichtümern, der König macht kein Aufhebens von einem großen Geschenk, das er eben gemacht hat, und Gott spricht gut von Gott (Dieu parle bien de

Dieu)." — Wie an einem Münster, aus der Höhe der Gotik, nichts zufällig ist, sondern auch der kleinste Zierat vom Formwillen des Ganzen gefordert wird, so gehört auch in der Heiligen Schrift alles, und scheine es noch so äußerlich, zu ihrem lebendigen Mittelpunkt. Die großen Züge der Darstellung Gottes in der Geschichte sind durchaus Erfüllungen des Gegensatzes der zwei Prinzipien. Dieser Gegensatz findet sich auch in den vornehmsten Redemitteln und Beweisen, in denen diese Erfüllung der Nachwelt vermittelt wird, in den Gleichnissen und Wundern. Hier ist zweierlei zu bemerken. Erstens bringt die ganze Redeweise, in der die Gleichnisse und Wunder dargestellt werden, nur den Gegensatz der fraglichen Prinzipien, diesen aber in mannigfaltigster Weise zum Ausdruck. „Die Gleichnisse des Evangeliums für den Zustand der kranken Seele rühren von kranken Körpern her, weil aber ein Körper nicht krank genug sein kann, um es recht auszudrücken, so sind mehrere dazu nötig gewesen. So der Taube, der Stumme, der Blinde, der Lahme, der tote Lazarus, der Besessene; all das zusammen ist in der kranken Seele." Zweitens stehen die Gleichnisse und Wunder des Neuen Testamentes, entsprechend seiner ganzen historischen Stellung, auf einer höheren Stufe als die des Alten Testamentes. Es überwiegt in ihnen, gegenüber dem Alten Testament, das Seelische: das Körperliche ist indessen nicht völlig ausgeschaltet, denn auch das Neue Testament gehört ja noch der streitenden Kirche an. Die körperlichen groben Mirakel des Alten Testamentes bereiten die seelischen des Messias vor. Die Doppelseitigkeit bleibt in gewisser Weise dadurch, daß die Verkündigung des N. T. in Bildern geschieht. Hier hängen sich die einen an die sinnliche Form, die anderen an den geistigen Gehalt.

Wir kommen nunmehr zu dem, was wir oben die Topik der Geschichte genannt haben. Wir hatten diese Topik verglichen mit dem Liniennetz, das die mathematische Geographie um die Erde legt und in das sie dann die Festlande und die Meere einzeichnet. Einer solchen, sinngemäß angepaßten Arbeitsordnung, wollen wir auch für unser Gebiet folgen, und zunächst die absoluten Cadres der Geschichte aufzeigen, dann das wirkliche Material auf sie verteilen.

Die Begriffe der Geschichte sind anderer Natur, als die der Geographie; wir hatten im ersten Teil dieses Aufsatzes gesagt, sie seien, den Vektoren der Physik vergleichbar, zielende oder gerichtete Begriffe (des notions dirigées). Richtungen kann man immer einteilen in positive und negative, und kann die eine Art durch ein +, die andere durch ein — Zeichen benennen. — Dann erhebt sich die Frage: was ist in der Weltgeschichte, absolut genommen, positiv, was negativ? Die Anwort lautet: was der diminution des passions entgegenwirkt, ist das negative Prinzip des Bösen, was ihr zuträglich ist, das positive Prinzip des Guten. Diese beiden Prinzipien finden sich in jeden Menschen; das eine macht seinen Ruhm und seine Wunder, das andere seine Schmach und seinen Tod aus. Die Geschichte rechnet diese individuellen Verhältnisse nur ins Große. Sieht man die Geschichte also nur mit einem klassifizierenden Interesse an, so zerfallen alle, in ihr auftretende Faktoren in freundliche und feindliche. Was als freundlich, und was als feindlich bezeichnet werden muß, das hängt vom letzten Endzweck ab. Da der Endzweck das Aufsteigen von unserer eigenen Erbärmlichkeit zur Gotteserkenntnis ist, durch Ertötung der Leidenschaften, so ist in diesem Befreiungsprozess, der den Inhalt der Weltgeschichte ausmacht, dasjenige freundlich, was die Befreiung fördert, dasjenige feindlich, was sie hindert. Auf solche Weise erlangt jeder Akt einer diminution des passions, ebenso wie sein Gegenteil, kosmische Bedeutung.

Wir bestimmen jetzt die hauptsächlichsten Formmomente der Geschichte, als da sind: ihren Anfang, ihre Einheit, ihr Ende, ihre Dauer und ihre Gliederung. Die Geschichte beginnt mit dem Versuch, aus dem Prinzip der Schmach ein Prinzip der Größe zu machen. Ihr Anfang ist zu konstruieren als der Versuch des Menschen, den vorhandenen Dualismus dadurch zu überwinden, daß er das Prinzip der Größe, daß außer ihm liegt, in sich selbst hineingelegt. Dies ist der Sündenfall, der Beginn der Geschichte. Diese Tat kann nur dann eine Folge für das ganze Menschengeschlecht haben, wenn sie, wie wir es oben ausdrückten, permanent bleibt. Dies geschieht durch den Begriff der Erbsünde. — Wir haben nunmehr zwei wichtige Punkte: den Beginn der Geschichte (im Sündenfall)

und den Einheitsgrund der Geschichte (die Versöhnung der Erbsünde). Das Ende der Geschichte ist parallel zu ihrem Anfang zu konstruieren. Es besteht in der vollkommenen Erfassung Gottes gemäß der Bedingung, unter der diese Erfassung steht: diminution des passions. Im Ende der Geschichte wird das Prinzip der Größe dahinein verlegt, wohin es gehört: in Gott. Da dieser Akt aber ein Urteil über das feindliche Prinzip, und dazu die Vollziehung dieses Urteils einschließt, so erscheint das Ende der Geschichte als ein Gericht. Damit halten wir, sozusagen die beiden Enden der Geschichte verbunden in der Hand, und betrachten nun die Natur ihrer Verbindungslinie. Dies geschieht, wenn wir uns jetzt zu Dauer und Gliederung der Geschichte wenden. Die Dauer der Geschichte schätzt Pascal auf etwa 6000 Jahre. In seiner Skizze zur Gliederung der Geschichte lehnt er sich an den heiligen Augustin an. Er faßt die Schöpfungsgeschichte symbolisch auf, und stellt dementsprechend sechs bzw. sieben Weltalter auf. Die sechs Alter der Welt entsprechen den 6 Schöpfungstagen nach der Genesis mit ihrem Morgen und Abend. Die 6 Morgen oder Sonnenaufgänge sind: Schöpfung, Verlassen der Arche, Berufung Adams, Königtum Davids, Babylonische Verbannung, Ankündigung Jesu. Die 6 Abende sind: die Sintflut usw., die 6 Väter Adam Noah usw. Das dritte Alter, das Zeugungsalter, enspricht der Zeit, wo Gottes Volk erzeugt worden ist. „Die 6 Alter, die 6 Väter der 6 Alter, die 6 Wunder bei Beginn der 6 Alter, die 6 Sonnenaufgänge beim Beginn der 6 Alter.“ Diese Gliederung der Geschichte ist eine Inkonsequenz gegen die im ersten Teil gegebene Gliederung nach Niedrigkeit und Größe. Im einzelnen sieht sie recht kindlich aus, und dem modernen Historiker mag wohl, wenn er sie ansieht, ebenso zumute sein, wie dem modernen Geographen, wenn er die Weltkarte Cosmas, des Mönches anschaut. Immerhin es ist ein Versuch, und seine Spuren lassen sich nachweisen bis in Fichtes Konstruktion der Weltgeschichte.

Wir gehen von den eigentlichen Formmomenten weiter zu den Substraten der Formmomente: den von Gott ausgezeichneten Nationen; wir zeichnen also in unsere Karte die Umrisse der Festlande ein, die sich über das Meer des Vergessens emporheben. Das nächste Substrat der Geschichte ist das Volk der Juden; mit

ihm beginnt die historische Reihe. Die Juden haben einen Endzweck in sich, dahingegen die heidnischen Nationen vor Christus nur Mittel zu Zwecken sind. „Wie schön ist es, wenn man mit den Augen des Glaubens Darius und Cyrus, Alexander, die Römer, Pompejus und Herodes für den Ruhm des Evangeliums wirken sieht, ohne daß sie es wollen.„ — Pascal entdeckt hier eine eigentümliche geschichtliche Kategorie, die Hegel später die List der Idee genannt hat.

Die Bestimmung der Juden, nächstes Substrat der Geschichte zu sein, offenbart sich in mehreren äußeren Kennzeichen. Zunächst in einer eigentümlichen nationalen Formenergie, kraft deren die Juden, als Stamm, die Jahrtausende überdauert haben. Pragmatisch ist dies daraus zu erklären, daß die Juden zuerst den Gedanken des ethischen Gesetzes fanden (den Homer nicht kennt) und in Verfolgung dieses Gedankens ein Gesetzsystem bei sich ausgebildet haben, das allen anderen Völkern ein Vorbild gewesen ist. Dies vollendete und minutiöse Gesetz wurde, trotz seiner Strenge, immer von einem rebellischen, unduldsamen Volke gehalten, was gewiß auch viel zu denken gibt. Wichtiger aber ist, daß der Begriff des sittlichen Gesetzes, der der Grund des Zusammenhalts der Geschichte ist, auch dasjenige Volk durch die Geschichte hindurch zusammenhält, das ihn zuerst erfand. Ein weiteres Erkennungszeichen dieses Volkes als eines gottgesandten ist, das es ein Volk von Brüdern vorgestellt, in dem alle, die zu ihm gehören, von einem Vater stammen. Alle anderen Völker sind nur Aggregate von Familien. Die Bestimmung der Juden geht bis zu einem festen Punkt: der Geburt des Messias; von diesem Augenblicke an nehmen alle Völker an der Geschichte der Wahrheit teil. — Neben dieser geschichtlichen haben aber die Juden auch eine ewige, symbolische Bedeutung. Gott will die Seinen alles Glücks berauben, und er hat das rastlose Volk der Juden geschaffen, um zu zeigen, daß das nicht aus Ohnmacht geschieht, sondern mit unserer Bestimmung zusammenhängt. „All dies Leid beweist des Menschen Größe, es ist Fürstenleid, Leid eines entthronten Königs."

4. Schließlich steigen die Prinzipien auch vom Makrokosmischen ins Mikrokosmische, oder nach einer anderen Betrachtungsart, vom

Historischen ins Systematische herab. Sie bestimmen nicht nur die Einheit und den Zusammenhalt der Weltgeschichte, sondern auch das System der Moral, und damit die Norm des Handelns für den einzelnen Menschen. Die Norm des Handelns ist dabei gegeben durch den Gedanken, dem einzelnen Dasein eine immer größere Konvergenz auf das Ideal des Lebens (das Wort Ideal im Kantischen Sinn verstanden), auf Christus zu geben. Es ist nun, ebenso wie die Persönlichkeit und Rede Christi, wie das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen, wie jede äußere Form der auf Christus ruhenden Religion durch den Gegensatz der zwei Prinzipien gegeben ist, auch seine Nachfolge geknüpft an das Bewußtsein dieses Gegensatzes und an den Willen ihn zu überwinden. — Von diesem Punkte aus sieht man, wie der Aufbau der Persönlichkeit Pascals, die Bildung, zu der er an seinem Lebensabend alle Kräfte seines Gemüts zusammenstellte, auch nichts anderes ist, als eine praktische Lösung eines Problems. Das Mittel der Überwindung dieses Gegensatzes ist nämlich auch transzendental bestimmt: es ist der Akt, in dem die diminution des passions zur Tat wird. Dieser Akt aber ist das Büßen. Im Büßen vollzieht sich der Sieg des Prinzips der Wahrheit über das der Lüge, daher ist das Büßen die notwendige Bedingung dafür, ein Glied zu werden im Zusammenhang der Heilsgeschichte, die allein des Menschen wahre Wirklichkeit und Heimat ist. Der Sieg des wahren Prinzips endlich wird für ein solches Büßerleben besiegelt im Tode. Und so schaut denn Pascal, je hastiger sein Erdenstoff verglimmt im Abendrot um Port Royal, je tiefer, mit immer weiteren und unverwandteren Augen der Seele ins ewige Morgenrot. — Ist also meine Darstellung geglückt, so ist am Ende auch Pascal als Person einheitlich geschichtlich konstruiert, als Geometer, wie als Büßer, einheitlich nach dem Gesetz, wonach er angetreten. —

Das Büßen ist hier die praktische Lösung eines ewigen Problems. Ob sie „richtig" ist, ob neben ihr eine theoretische gedacht werden kann, habe ich nicht zu entscheiden. Pascals Lösung jenes Problems: das Ewigkeitsmoment ins vergängliche Leben zu zwingen, ist jedenfalls die Lösung eines der absolut ernsten Geister der Geschichte. Darum wird jeder andere wahlverwandte Geist, auch wenn er an-

dere Wege geht, als sie Pascal ging, sich dem großen Eindruck nicht entziehen können, den dies Denkerleben, in seinem Fortschreiten von Idee zu Idee, und endlich in seinen Mut zur wirklichen Darstellung des Ideellen gibt. — Dazu aber kommt noch etwas anderes. Es ist dem Menschen eigen, bloße Gedankenreihen, da, wo es angeht, wo sie durch Gefühlsakzente gegliedert sind, mit dem Gemüt zu vervollständigen, und den Träger solcher Gedanken als einen ewigen, im tiefsten Sinne poetischen Typ im Herzen zu behalten. Und hier meine ich: wer überhaupt imstande ist, ein Gesamtbild der Bedeutung Pascals seinem Geiste zur Bewunderung vorzuführen, wer den Geist verstehen kann, der an Descartes analytischer Geometrie, zu deren Bewältigung die Menschheit Jahrhunderte gebraucht hat, um deswillen nichts fand, weil er schon die geistigen Gebilde sah, die bestimmt waren, sie dermaleinst zu ersetzen, wer in die Gefühlstiefe einzudringen vermag, die, hundertfünfzig Jahre vor Kant, alle theoretischen Beweise für das Dasein Gottes verwarf und die Religion nur auf die beiden, dem Menschen innewohnenden Prinzipien, das Gute und das Böse, gründete, wem es schließlich gegeben ist, diese beiden Wesensbestimmtheiten zu vereinigen, und zu dem mächtigen Geist, der die seltensten Entdeckungen der Genien kommender Jahrhunderte hellseherisch erblickte, die hohe Seele, die ihm die Schwingen gab, mit dem Herzen zu erfassen — der wird das Leben Pascals als eines jener Dramen ansehen, die der Dichter in uns wohl nacherleben, und die doch kein Erdendichter schaffen kann, der wird in der Entwicklung Pascals von dem Weltmann, der den Pascalschen Satz fand, zu dem todschauenden Büßer von Port Royal, die Fausttragödie noch einmal erblicken, geschrieben von einem Gewaltigeren als Goethe, geschrieben — von Gott.

Soviel von dem ewigen, dem künstlerischen Gesicht, das Pascals letztes Problems uns darbietet. Was aber seinen wissenschaftlichen Feingehalt angeht, so habe ich mich in dieser Arbeit aller Kritik um deswillen enthalten, weil es mir unvergleichlich wichtiger erschien, die Notwendigkeit vorstellig zu machen, die einen der größten Geister der Geschichte dazu trieb, von Naturwissenschaft zu Geschichte Ethik und Religion fortzuschreiten, als selbstverständliche Einzelverbesserungen an dem ersten Versuche zu sol-

chem Fortgang anzubringen. Wahre, d. h. grundsätzliche Verbesserungen sind allerdings ebenso notwendig, wie unermeßlich schwierig. Wer aber da meint, die Sache sei damit erledigt, daß man sich an die leicht aufzuzeigenden Kindlichkeiten heftet, die in diesem ersten Wurf der Ausfüllung reiner Begriffscadres dienten, oder daß man gar die Triumphe der Assyriologie und Ägyptologie gegen den Büßer von Port Royal ausspielt, der möge daran gemahnt sein, daß wir ja wohl in der Breite sehr viel zugelernt haben, in der Tiefe dagegen sehr wenig. Der möge bedenken, daß wir das Wesen von Pascals Gedanken über die Geschichte, wie über die Ziele unseres Handelns, berichtigen könnten nur dann, wenn wir Gewisses wüßten um das Woher? Wohin? Wozu? unseres Menschendaseins. Doch diese Fragen richten sich heute, wie morgen und ewig, vor dem Gewissen der Zeiten auf — groß und unbezwungen, wie vor Pascal.

Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe.

Von

Clemens Baeumker, Straßburg.

II.

S. 166 Anm. lesen wir bei Ueberweg-Heinze: „Die Ausdrücke: Qualitates primae und secundae waren schon bei den Scholastikern üblich: so sagt Bartholomaeus Arnoldi Usingensis (gest. 1532): qualitates primae sunt a quibus aliae fluunt. et sunt quatuor: caliditas et frigiditas, siccitas et humiditas. — Secundae autem sunt quae ab aliis fluunt. Sie wurden von Robert Bayle (in der 9. Auflage stand noch richtig Boyle) auf die verschiedenartigen Qualitäten Descartes' übertragen und von Locke dann aufgenommen (s. Eucken, Gesch. d. philos. Terminol. S. 196)."

Es ist richtig, daß schon in der Scholastik die Ausdrücke qualitates primae und secundae sich finden: nicht erst bei einem so Späten, wie dem für die Entwickelungsgeschichte Luthers in neuerer Zeit zum Vergleich wohl herangezogenen Bartholomaeus von Usingen, sondern schon weit früher.

Die scholastische Unterscheidung geht zurück auf Aristoteles. Ihre Voraussetzungen liegen in der Psychologie und in der Naturphilosophie des letzteren. Die Aristotelische Psychologie gibt bekanntlich dem „Tastsinn" (ἁφή) eine eigentümliche Stellung. Er ist der erste Sinn, der Grundsinn. Zunächst subjektiv. Ihn müssen alle empfindenden Wesen ohne Ausnahme besitzen, weil er zur Unterscheidung des als Nahrung Verwendbaren und des das Leben Zerstörenden dient und darum unentbehrlich für die Reaktionen ist, welche das Leben sichern[1]). Aber auch objektiv ist er der Grundsinn. Beim Betasten oder Befühlen nämlich erfassen wir unmittelbar, d. h. ohne ein zwischen unserem Leibe und dem wahr-

[1]) Hauptstelle: De an. III 12, 434 b 10—24.

genommenen Objekte befindliches äußeres Medium, den wahrgenommenen Körper selbst[2]). Deshalb sind die Tastqualitäten Eigenschaften des Körpers als Körper[3]).

Eine nähere Analyse dieses Gedankens zeigt uns, wie weit die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten schon bei Aristoteles vorgebildet ist[4]). Der Tastsinn, so hören wir[5]), weist im Gegensatz zu den übrigen Sinnen eine große Anzahl gegensätzlich gepaarter Qualitäten auf. Sieben solcher Paare werden uns aufgezählt: Warm und Kalt, Trocken und Feucht, Schwer und Leicht, Hart und Weich, Schlüpfrig und Spröde, Rauh und Glatt, Dicht und Locker[6]), eine Aufzählung, bei der die Frage der Vollständigkeit freilich schon Alexander von Aphrodisias beschäftigte[7]). Aber diese verschiedenen Qualitäten sind nicht gleichwertig. Alle jene Gegensätze lassen sich auf zwei zurückführen: Warm und Kalt, Trocken und Feucht, die dann nicht mehr weiter reduzierbar sind[8]). Diese sind das Aktive und Passive in den Körpern, aktiv Wärme und Kälte, passiv Trockenheit und Feuchtigkeit[9]). Die beiden Gegensätze des Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten werden daher von Aristoteles ausdrücklich als erste Unterschiede[10]) den übrigen Tastqualitäten gegenüberstellt. „Erste Unterschiede“ nicht

[2]) De an. III 13, 435a 14—18.

[3]) De an. II 11, 423b 27: ἁπταὶ ... αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ᾗ σῶμα Ebenso De gen. et corr. II 2, 329b 7—11.

[4]) Mit Recht weist hierauf W. Hamilton hin in seiner Abhandlung über die Geschichte des Unterschiedes zwischen primären und sekundären Qualitäten (The Works of Thomas Reid, by W. Hamilton, 7th ed. Edinburgh 1872 Bd. II S. 816—845), — noch immer dem Besten, was über den Gegenstand geschrieben ist.

[5]) De an. II 11.

[6]) De gen. et corrupt. II 2, 329b 18—20.

[7]) Alexander bei Philoponus, De gen. et corr. p. 211, 25 ff. ed. Vitelli. Auch Averroes, De gen. et corr. II com. 15 (ed. Juntina 1562, fol. 374 A—C) beruft sich auf Alexander. Ob Averroes den verlorenen Kommentar Alexanders zu De generatione et corruptione noch in Übersetzung gekannt hat, wie nach Freudenthals Nachweis den gleichfalls verlorenen echten Kommentar zu Metaphysik Λ?

[8]) De gen. et corr. II 2, 330a 24—29.

[9]) Ebd. 329b 24—32 (Schwierigkeiten bei Philoponus p. 216, 23 ff. besprochen).

[10]) πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις, ebd. 229b 17—18, 330a 25.

im psychologischen Sinne; die Differenzierung ist vielmehr physikalisch gemeint. Nicht Elementarqualitäten in Empfindungskomplexen sollen jene zwei Gegensatzpaare sein, sondern Grundbestimmungen in der realen Körperwelt. Wenn Aristoteles aus den Gegensätzen der Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit die Eigenschaften der Feinheit und Dichtigkeit, Schlüpfrigkeit und Sprödigkeit, Härte und Weichheit usw. als deren nähere Bestimmungen ableitet[11]), so denkt er bei einer solchen Ableitung nicht an die Eindrücke in uns, sondern an das Verhältnis der realen Eigenschaften[12]).

Die Tastqualitäten aber sind für Aristoteles die eigentlichen Körperqualitäten. Darum sieht er in den beiden ersten Gegensatzpaaren Warm und Kalt, Feucht und Trocken Grunddifferenzen der körperlichen Naturen und baut auf den vier möglichen Kombinationen der Elemente jener Gegensatzpaare die Unterscheidung der vier körperlichen Elemente auf[13]). Die Qualitäten der übrigen

[11]) Ebd. 329 b 32—330 a 24. Schwierigkeiten bei Philoponus p. 223, 9 ff. nach Alexander von Aphrodisias

[12]) Man wende hier nicht ein, daß Wärme und Kälte von Aristoteles an anderer Stelle (Categ. 8, 9 a 28—31) unter den παθητικαὶ ποιότητες aufgeführt werden, die ihren Namen nicht deshalb tragen sollen, als ob hier das Objekt selbst etwas erlitte, sondern weil das Objekt in unseren Sinnen eine Affektion hervorbringe, wie die Süßigkeit des Honigs im Geschmackssinne, die Wärme im Tastsinne usw. (9 b 5: τῷ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἑκάστην τῶν εἰρημένων ποιοτήτων πάθους εἶναι ποιητικὴν παθητικαὶ ποιότητες λέγονται). So interessant an sich diese Unterscheidung der Affektion (πάθος) im Sinnesorgan und der Kraft (ποιητικόν) im äußeren Dinge für die entferntere Vorgeschichte der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten sein mag, so kommt sie hier nicht in Betracht, da die Ausführungen des Aristoteles gar nicht auf die Frage nach der Realität der Sinnesqualitäten als solcher gehen, sondern nur bestimmen wollen, inwiefern diese von den Dingen aufgenommenen Eigenschaften (9 a 36) als „παθητικαὶ" ποιότητες bezeichnet werden können. Das haben schon die alten griechischen Erklärer gesehen, weshalb denn Andronikos von Rhodos die Hervorbringung der Affektion im Sinnesorgan als etwas für jene objektiven Qualitäten nur Nebensächliches und nicht Notwendiges betrachten wollte (Simplicius in Categ. 258, 15—21 ed. Kalbfleisch). Andronikos unterschied daher z. B. beim Feuer die objektive Eigenschaft des θερμόν und das θερμαντικόν. Bestimmungen wie letzeres seien im strengen Sinne nicht Eigenschaften, sondern Kräfte (οὐ ποιὰ ἀλλὰ ποιητικά, S. 258, 19).

[13]) De gen. et corr. II, 3. — Die „quinta essentia" (der unveränderliche Äther) bleibt hier natürlich beiseite.

Sinne: Farben, Geschmäcke usw., sind nicht Bestimmungen der Körper als Körper. Außer jenen zwei ursprünglichen und ersten Gegensätzen (πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις) bieten deshalb keine anderen Qualitätengegensätze Elementarbestimmungen der Körper[14].

Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit sind somit für Aristoteles erste Gegensätze, und zwar sowohl im Unterschiede von den aus ihnen durch Modifikation entstandenen übrigen Tastqualitäten, wie im Unterschiede von den Qualitäten der übrigen Sinne. Zugleich sind diese ersten Gegensätze das, was den Grundbestandteilen in allen Mischungen und Zusammensetzungen der körperlichen Welt ihre Bestimmtheit verleiht. Freilich widerstrebt es eigentlich den Grundsätzen des Aristoteles, wenn hier Qualitäten in einer Rolle auftreten, die sonst den zur Kategorie der Substanz zu ziehenden Wesensformen anheimfällt. Mittelalterliche arabische und lateinische Erklärer haben sich bemüht, jenen Widerspruch zu entfernen[15]; Aristoteles selbst hat ihn anscheinend so wenig beachtet, wie die griechischen Erklärer dies tun[16].

Der Sache nach hat also bereits Aristoteles erste Qualitäten. Das Wort freilich fehlt noch bei ihm. Er spricht stets von „ersten Gegensätzen“ oder „ersten Unterschieden“. Doch ehe

---

[14]) Ebd. II, 2, 329b 11—13.

[15]) Averroes sucht De caelo IV com. 40, fol. 267 LM ed. Junt. zu erklären, wie Differenzen von Substanzen aus anderen Kategorien genommen werden könnten, während er Metaph. VIII com. 5, fol. 213 F. leugnet, daß die substanzialen Formen der Elemente in jenen Qualitäten beständen. Thomas von Aquino (De gen. et corr. II lect. 2, a) ist der Meinung, daß Aristoteles zur Unterscheidung der Körperelemente nur deshalb die vier sinnfälligen Qualitäten, welche die unmittelbaren Prinzipien beim substanzialen Wandel seien, anführe, weil die substanzialen Formen als sinnlich nicht wahrnehmbar uns verborgen seien. Ähnlich wie Thomas schon Albert, De gen. et corr. II tract. 2 c. 7, Bd. IV S. 432b (ed. Borgnet). Metaph. VIII tr. 1 c. 4, Bd. VI, S. 498b. Das Gleiche in der Nachscholastik, z. B. Complutenses, De gen. et corr. II, c. 5 q. 1 a. 2.

[16]) Für Aristoteles vgl. mein „Problem der Materie in der griechischen Philosophie“ (Münster 1890) S. 260. Was die griechischen Ausleger anlangt, so nennt z. B. der unter Alexanders Namen gehende Kommentar zu Metaphysik XII das Warme εἶδος καὶ οὐσία des Feuers (c. 4, S. 680, 24 Hayduck). Philoponus De gen. et corr. II 2, S. 215, 23 Hayduck faßt die vier Tastqualitäten als „artbildende Differenzen“ (διαφοραὶ εἰδοποιοί) der Grundkörper

wir das Auftreten auch jenes Wortes nachweisen. sei noch einer anderen Bemerkung des Aristoteles gedacht, die zwar nicht für die Terminologie, wohl aber für die Entwickelung des Begriffes von Bedeutung ist. Ich muß dabei weiter ausholen.

Bekanntlich unterscheidet Aristoteles zwischen den besonderen Empfindungsqualitäten der einzelnen Sinne (αἰσθητὰ ἴδια) und den gemeinschaftlichen Bestandteilen der Sinneswahrnehmung (αἰσθητὰ κοινά): eine Unterscheidung, die ja auch Locke — wie vor ihm Herbert von Cherbury[17]) — aus der Scholastik herübergenommen hat (Essay II 5), und auf die manche neuere Psychologen. z. B. Ebbinghaus, im Grunde zurückkommen. Solche gemeinschaftliche Wahrnehmungselemente sind bei Aristoteles Bewegung und Ruhe, Zahl, Gestalt, Ausdehnung. Bei Locke fällt diese aus psychologischen Prinzipien gewonnene Gruppe von Wahrnehmungsinhalten zugleich sachlich zusammen mit einer aus erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten abgegrenzten Klasse von Eigenschaften, eben mit der der p r i m ä r e n Q u a l i t ä t e n, zu der freilich noch eine Tastqualität, die der Undurchdringlichkeit oder Solidität, hinzutritt.

Erkenntnistheoretisch ist auch die Lockes Unterscheidung vorbildende Lehre Demokrits von der Subjektivität der Sinnesqualitäten und die Beschränkung der objektiven Eigenschaften auf die Unterschiede der Gestalt, Anordnung und Lage in der antiken Atomistik.

Die atomistische Lehre nun und seine eigene Terminologie faßt Aristoteles in einer Art zusammen, die für Locke vorbildlich ist. Die Atomiker, so berichtet er De sensu 4, 442b 10ff., haben die besonderen Sinnesqualitäten (die αἰσθητὰ ἴδια) auf die gemeinsamen Wahrnehmungsinhalte (die αἰσθητὰ κοινά — die ja bei Locke mit den primären Qualitäten sachlich in der Hauptsache zusammenfallen! —) zurückgeführt, z. B. das Weiße und Schwarze auf das Rauhe und Glatte, die Geschmäcke auf die verschiedenen Gestaltungen in den Körperatomen.

Kehren wir zur Entwickelung der Terminologie zurück.

Während Aristoteles nur von „ersten Gegensätzen" in den Qualitäten spricht, bedienen sich seine mittelalterlichen arabischen

---

[17]) C. Güttler, Eduard Lord Herbert von Cherbury. München 1897. S. 53f.

und lateinischen Erklärer ohne weiteres des Ausdrucks „erste Qualitäten“.

So kündigt Averroes seine Ausführungen in De gen. et corr. II (com. 8, fol. 372 E) an, daß er sprechen wolle vom Gegensatz „omnium qualitatum primarum secundum tactum“.

Albertus Magnus wiederholt die Aristotelische Lehre und erweitert sie. De gen. et corr. II tr. 1 c. 7, Bd. IV, S. 423b Borgnet schließt er in einer sonst wörtlichen Wiedergabe des Aristotelischen Textes (330a 24—29 Bekker) diesen mit leichter Umbiegung: „qua propter necessarium est istas quatuor qualitates (Aristoteles hat: διαφοραί) esse primas“. Obwohl nicht substantiale Formen[18]), sind jene qualitates primae doch Prinzipien der sinnlich wahrnehmbaren Körper (ebd. c. 5, S. 420a). Nicht bloß die übrigen Tastqualitäten, sondern auch die Qualitäten der anderen Sinne, wie Geschmäcke, Gerüche, Farben (nur mit starker Reserve auch die Töne), werden ausdrücklich auf die ersten Qualitäten als deren Wirkungen zurückgeführt. Wenn dabei die abgeleiteten Qualitäten von Albert auch noch nicht als „sekundäre Qualitäten“ bezeichnet werden, so unterscheidet er beide Klassen doch bereits als „prima sensibilia“ und „secunda sensibilia“[19]).

Wie Albert, so setzt auch Thomas von Aquino in seinem Kommentare zur Aristotelischen Schrift über das Entstehen und

---

[18]) Siehe oben Anm. 15. — Durch diese Abweichung wird freilich der reale Wert der ersten Qualitäten etwas herabgesetzt.

[19]) Albertus Phys. VII tr. 1 c. 5, Bd. III S. 495b Borgnet: Est enim alteratio proprie secundum prima sensibilia . . . quae sunt calidum et frigidum et humidum et siccum . . . Etiam in secundis sensibilibus est alteratio, sicut in duro et molli, aspero et leni et aliis, quae sunt omnia obiecta tactus. Similiter est in gustativis, eo quod sapores sequuntur qualitates complexionantes (dazu vgl. Phys. II tr. 2 c. 1, S. 119a: est enim complexio qualitas una proveniens ex reciproca actione et passione qualitatum contrariarum in corporibus commixtis), et ideo causantur a primis qualitatibus. Ebenso bei Gerüchen und Farben. Sed in obiectis auditus secus est, quia illa non generantur a qualitatibus primis, sed potius a percutiente et sonante. Doch findet selbst hier eine gewisse Beziehung zu den primären Qualitäten statt; denn: aer est divisibilis per humidum spirituale, quod est in ipso, et ideo quoad hoc aliquam respicit de qualitatibus primis, quia calidum cum humido spirituali puro facit optime sonare.

Vergehen die Bezeichnung „qualitates primae" als selbstverständlich ein[20]).

Ebenso kennt sie Roger Bacon[21]). Und Bonaventura[22]) stellt unter den „sensibilia propria" die vier „primariae qualitates" (man beachte das „primariae" statt des sonst üblichen „primae"), welche der Tastsinn wahrnimmt, den übrigen Sinnesqualitäten: Licht, Ton, Geruch, Geschmack, gegenüber.

So ist der Ausdruck „qualitates primae" oder „primariae" schon dem XIII. Jahrhundert ganz geläufig. Die entsprechende Bezeichnung der abgeleiteten Tastqualitäten und der übrigen Sinnesqualitäten als „qualitates secundae" finde ich bei den Autoren jener Zeit noch nicht (obgleich Albert schon von „sensibilia prima" und „secunda" sprach), wohl aber im folgenden Jahrhundert.

Heinrich von Hessen († 1397) setzt in einer meines Wissens noch nicht gedruckten Schrift „De reductione effectuum in causas communes" (ich benutzte sie in einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, lat. 14887) auseinander — man entschuldige die Ausführlichkeit des frei übersetzenden Referates, da die intrikate und spinöse Sache mit wenigen Worten nicht zu erklären ist — daß, wie die substanzialen Formen, so auch manche akzidentale Formen zu ihrer Hervorführung aus der Potenz der Materie und zu ihrer Erhaltung einer gewissen vorgängigen Disposition der Materie bedürften: eine Disposition, die in der richtigen Proportion zu anderen Qualitäten (nämlich eben zu jenen aus der Materie zu eduzierenden Qualitäten) stehen müsse. Und zwar entständen einige dieser akzidentalen Formen durch die vereinte Einwirkung mehrerer so oder so kombinierter aktiver Qualitäten auf ein so oder so disponiertes Leidendes, andere durch die Einwirkung bloß einer einzigen aktiven Qualität auf ein völlig

[20]) Thomas, De gen. et corr. II, lect. 2, d: Ostendit quod non omnes qualitates tangibiles sunt formae perfectivae elementorum, sed solum primae. — So noch mehrmal im gleichen Abschnitt.

[21]) Roger Bacon, Opus maius V (Perspectiva), dist. 1 c. 3, Bd. II S. 6 ed. Bridges: Aristoteles vult secundo De generatione, quod humidum et siccum uno modo sunt qualitates primae, quae naturaliter elementis debentur.

[22]) Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum c. 2 n. 3.

disponiertes Leidendes. In dieser Weise entstehende akzidentale Formen seien die Farben, Gerüche, Geschmäcke. Zu diesen zweiten Qualitäten *(qualitates secundae)* nämlich verhielten sich die ersten (es sind die vier Grundqualitäten Warm, Kalt, Trocken, Feucht) in gewisser Weise wie einfache Elemente, durch deren proportionales Zusammentreten jene zweiten Qualitäten aus der Potenz ihres Subjektes eduziert würden, und zwar entsprechend der jedesmaligen Besonderheit der Proportionen und Kombinationen (der vier Elementarqualitäten). Manchmal werde freilich die Weiße schon durch die Einwirkung der Kälte allein auf ein dazu disponiertes Leidendes hervorgebracht (Heinrich mag an den Schnee gedacht haben), manchmal auch durch die Einwirkung der ersten Wärme[23]) auf ein anders disponiertes Leidendes (es mochte die Weißglut des Eisens vorschweben). So würden durch das aktive Zusammenwirken bald von zwei (wie im letzteren Falle, wo ein einziges Tätiges und ein Leidendes zusammenkommen), bald von drei, bald von vier ersten Qualitäten *(qualitates primae)* die verschiedenen Arten der zweiten Qualitäten *(qualitates secundae)* hervorgebracht, entsprechend der Verschiedenheit der natürlichen Disposition[24]).

[23]) Die „erste Wärme“ bezeichnet die Wärme als Qualität des Feuerelementes, im Gegensatz zu der Erscheinung der Wärme in dem durch das Feuer Erwärmten. Ähnliches für das humidum und siccum bei Roger Bacon, Op. maius V 1, 3, S. 6 Bridges.

[24]) Fol. 76v: Ad declarationem praedictorum est advertendum, quod quaedam formae accidentales ad sui eductionem de potentia materiae exigunt dispositionem praeviam materiae earum, proportionatam ad alias qualitates; quam dispositionem requirunt ad earum conservationem („earum“ bezieht sich nach mittelalterlichem Gebrauch auf quaedam formae accidentales) etiam in subiecto, sicut formae substantiales. Et quaedam fiunt ex concursu plurium activarum qualitatum sic vel sic combinatarum in passum (Leidendes) sic vel sic dispositum: et quaedam ex actione unius qualitatis in passum totaliter dispositum. Et qualitates huius modi sunt colores, odores, sapores: quarum qualitatum secundarum quatuor primae sunt quodam modo ut elementa simplicia, ex quarum proportione (proportionali?) concursu secundum proportionum et combinationum varietatem educuntur huius modi secundae de potentia subiectorum. Quandoque tamen albedo producitur ex actione solius frigiditatis in passum ad hoc dispositum, et quandoque ex actione primi caloris in passum aliter dispositum, ut experimur. Et ita ex concursu activo duarum quandoque primarum qualitatum et quandoque trium et quandoque quatuor

Hier findet die Lehre von den primären und sekundären Qualitäten in der Form, in welcher die Scholastik sie ausgebildet hat, ihren Abschluß. Die vier Elementarqualitäten stehen nicht nur den übrigen Tastqualitäten, sondern ebenso den Qualitäten der anderen Sinne als primäre gegenüber. Die sekundären Qualitäten werden durch die eigenartigen Kombinationen der primären bewirkt, aber nicht erst — wie in der modernen Lehre — in unseren Sinnen, sondern schon in den Dingen selbst[25]).

In dieser Gestalt ist die Lehre dann in der späteren Scholastik verbreitet, wofür der von Eucken angezogene Bartholomaeus Arnoldi von Usingen als Beispiel stehen mag. Noch in der Zeit Lockes findet man sie in den scholastischen Lehrbüchern vertreten. Es sei beispielsweise auf den Dominikaner Goudin († 1695) hingewiesen, dessen „Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae Dogmata quatuor tomis comprehensa" in den Jahren 1671 bis 1692 zehnmal aufgelegt wurde und noch im XIX. Jahrhundert mehrere Neuauflagen erlebte (Paris 1851, Orvieto 1859—60)[26]), ja

educuntur variae species qualitatum secundarum secundum varietatem dispositionis naturalis. — Ob Heinrich von Hessen der Erste war, der in dieser Weise die Ausdrücke qualitates primae und qualitates secundae gebraucht, vermag ich natürlich nicht zu sagen. Genug, daß sie sich bei ihm schon finden.

[25]) Auf die mannigfache Einschränkungen bedingende Sonderstellung der Töne (sie ist schon durch Aristoteles De anima II 8 angeregt) kann ich hier nicht eingehen (vgl. Anm. 19).

[26]) Physica III disp. unic. q. 3 a. 2, ed. Orvieto 1859 Bd. III S. 266: Qualitates elementorum aliae dicuntur primae, aliae secundariae. Primae sunt, quae ex aliis non oriuntur, sed immediate formam elementi consequuntur. Secundariae vero, quae ex iis dimanant. Quatuor sunt qualitates primae vulgo notae: calor, frigus, humiditas, siccitas. Die qualitates secundariae sind (§ 4, S. 276 ff.) teils solche der Elemente, wie Dichtheit und Feinheit, Klebrigkeit und Sprödigkeit, teils solche der Mischungen, wie Gerüche, Geschmäcke, Farben, in gewisser Weise auch die Töne. Diese sekundären Qualitäten der Mischungen entstehen aus den Verbindungen der primären und sekundären Qualitäten der Elemente und sind daher an Zahl überaus groß. — Wie man sieht, ist es naiv, wenn S. Mosessohn, Robert Boyle als Philosoph (1902), S. 31 meint, Robert Boyle habe jene Termini selbständig gebraucht, da sie als scholastische völlig unbekannt seien.

noch um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts bei den Dominikanern in Rom als Handbuch für die Vorlesungen in Gebrauch war[27]).

Wenden wir uns zur neueren Philosophie, so begegnen uns die Ausdrücke „qualitates primae" und „qualitates secundae" sogleich zu Beginn bei Bacon von Verulam, freilich nicht mehr ganz im Sinne der Scholastik, sondern mit leichter Umbiegung hinsichtlich der sekundären Qualitäten. Der Gedanke, daß die Natur bei ihrem Werke gewisse Formen als eigentliches Ziel hervorzubringen strebe, während die übrigen Verschiedenheiten der Dinge nur durch die mannigfachen Hindernisse, welche die Natur bei ihrem Werke finde, und durch das Ineinandergreifen der verschiedenen Formen entständen, habe, meint Francis Bacon, zur Aufstellung primärer Elementarqualitäten geführt, von denen die sekundären Eigenschaften, nämlich die okkulten Qualitäten und die besonderen Wirkungsweisen, wie Anziehung und Abstoßung, Verdünnung und Verdichtung usw. (mit welch letzteren die Medizin sich beschäftigte), unterschieden würden[28]). — Wie man sieht, ist auch bei Bacon der scholastische Gedanke in sofern gewahrt, als nicht nur die primären oder Elementarqualitäten, sondern auch die sekundären Qualitäten als real betrachtet und die letzteren zu den ersteren in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis gesetzt werden. Dagegen ist der Inhalt der freilich nur sehr unbestimmt erklärten sekundären Qualitaten ein anderer.

Eine Wendung bringt die Ausbildung der neuen mechanischen Naturansicht. Während in der Polemik die alten Ausdrücke

---

[27]) Wie das H. E. Plassmann in seinen „Vorhallen zur Philosophie gemäß der Schule des h. Thomas", Soest 1860, S. X aus eigener Erfahrung berichtet. Ähnlich war in England das 1691 erschienene scholastische Compendium Artis Logicae von Henry Aldrich bis ins XIX. Jahrhundert in Gebrauch und wurde noch 1862 vom Dean Mansel neu herausgegeben.

[28]) Baco, Novum Organon I 66 (Works, ed. by Spedding, Ellis and Heath, Bd. I S. 176): . . . Atque prima cogitatio qualitates primas elementares, secunda proprietates occultas et virtutes specificas peperit . . . At medici, in secundis rerum qualitatibus et operationibus attrahendi repellendi, attenuandi inspissandi, dilatandi astringendi, discutiendi maturandi, et huius modi, operam praestant meliorem. Es ist dann im Folgenden auch von dritten und vierten Qualitäten die Rede.

lebendig bleiben, werden sie bei der Formulierung der eigenen Ansicht zunächst noch vermieden. So verwendet Pierre Gassend da, wo er polemisiert, die Ausdrücke „qualitates primae" und „qualitates secundae" ganz in der Weise der Scholastik. In seinem „Syntagma philosophicum" redet er bei der Besprechung des „Materialprinzipes oder der ersten Materie der Dinge" zuerst (c. 2) von denen, welche als Prinzip eine „materia qualitatibus elementaribus et, ut vocant, primis affecta" aufstellten, wie Thales, Anaximenes usw., dann (c. 3) über die, welche sie auch „aliquibus ex qualitatibus secundis" affiziert sein ließen, wie z. B. Anaxagoras in seiner Homoeomerienlehre. Als primäre Qualitäten werden mit der Scholastik Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, als sekundäre Farbe, Geruch, Geschmack, Licht, Dichtheit, Feinheit und ähnliche aufgezählt[29]). Die von ihm gebilligte atomistische Lehre dagegen solle eine qualitätslose Materie (materia ἄποιος) aufstellen, da sie den Atomen weder jene sogenannten ersten, noch die zweiten Qualitäten beilege.

Aber nur in der Polemik behält Gassend die scholastische Terminologie bei. Die aristotelisch-scholastische Theorie selbst hat er, wie die Begründer der neuen, mathematisch-mechanisch orientierten Wissenschaft, Galilei, Descartes und Hobbes, völlig verlassen. Nicht nur die „zweiten", sondern auch die „ersten Qualitäten" der Scholastik (wenigstens Wärme und Kälte) sind nach ihm subjektive Einwirkungen der Proprietäten der Atome und Atomverbindungen auf die Sinne. Ganz so faßte bekanntlich Descartes (Princ. philos. IV 198) Licht, Farben, Gerüche, Geschmäcke, Töne, Wärme, Kälte und die übrigen Tastqualitäten als subjektive Vorstellungsinhalte auf, denen objektiv nur gewisse Dispositionen der Körper entsprechen; denn nur durch Größe, Figur und Bewegung der kleinsten Partikeln seien die Objekte imstande, unsere Organe zu erregen, nicht aber durch irgendwelche reale „Qualitäten". Diejenigen realen Eigentümlichkeiten oder Akzidenzien, welche Gassend im Gegensatz zu jenen sogenannten ersten und zweiten Qualitäten der Scholastik als objektive Bestimmungen der Materie

[29]) Petr. Gassendus, Syntagma philosophicum (in Bd. I der Gesamtausgabe Florenz 1727), Pars II (Physica) sect. I lib. III c. 3, S. 212 b; c. 5, S. 225 a.

bestehen läßt und die er mit der herkömmlichen Atomistik in untrennbare Akzidenzien (accidentia inseparabilia) und in trennbare oder gemeinsame Akzidenzien (separabilia sive communia) einteilt, je nachdem sie den einzelnen Atomen als solchen (Größe, Figur und Gewicht — woraus die Bewegung —, denen das Solide und darum Undurchdringliche als tragendes Subjekt zugrunde liegt), oder den Atomkomplexen angehören, werden nun zwar von ihm an manchen Stellen selbst wieder auch „Qualitäten" genannt[30]), indem er den Begriff der Qualitäten überhaupt erweitern will[31]); aber als „erste Qualitäten" hat er sie doch nirgendwo bezeichnet; die reale Materie ist nach ihm „qualitätslos" (ἄποιος, s. o.). Noch zu fest haftete zu seiner Zeit und in seinen Kreisen an den Ausdrücken „erste und zweite Qualitäten" die spezifisch scholastische Bedeutung.

Während sonach Gassend nur die Bezeichnung „erste Qualitäten", nicht aber das Wort „Qualität" überhaupt vermeidet, wo er von den „untrennbaren Akzidenzien" der Korpuskularlehre spricht, drücken die eigentlichen Begründer der mechanischen Naturansicht den Gegensatz gegen die Scholastik auch terminologisch noch bestimmter aus. Bei Descartes (Princ. phil. IV 198, S. 322, 17 Adam) sind die „realen Qualitäten" Gefährten der „substantialen Formen" der Scholastik und werden den mechanischen Bestimmungen der neuen Naturlehre: Größe, Gestalt, Bewegung der kleinsten Teilchen, ausdrücklich gegenübergestellt. Üblich wird für

[30]) A. a. O. c. 6, S. 233b: Cum autem praeter hanc substantiae, seu identitatem mavis seu similitudinem dicere, attribuantur atomis qualitates quaedam sive accidentia, quarum . . . alia sunt inseparabilia, . . . alia separabilia et . . . vulgo accidentia communia dicantur. Vgl. Philosophia Epicuri, pars II, sect. I c. 6, Bd. III S. 15a, wo den Atomen „proprietates et qualitates quaedam" beigelegt werden.

[31]) Syntagma a. a. O. lib. VI, c. 1, Bd. I S. 327b. Auch Größe, Gestalt, Bewegungskraft, die „okkulten" Qualitäten der Sympathie und Antipathie, des Magnetismus und der Elektrizität, und noch vieles andere sollen unter dem Namen „Qualität" begriffen werden. — Den Begriff der Qualität bei Gassend und sein Verhältnis zum scholastischen Begriff erörtert Paul Pendzig in seiner gerade erscheinenden Schrift: Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie. Bonn 1908 (Renaissance und Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von A. Dyroff. I), S. 28ff., 119ff. Auf die uns beschäftigende terminologische Frage ist Pendzig nicht eingegangen.

die letzteren der (auch Gassend geläufige) Name: erste oder untrennbare Akzidenzien. So hatte auch Galilei im „Saggiatore“ (1623) den fälschlich als real betrachteten „Affektionen“ (bei ihm im Sinne von πάθη) und „Qualitäten“ (affezioni e qualità) die allein realen „ersten Akzidenzien“ (primi accidenti) gegenübergestellt[32]). Als solche untrennbare Akzidenzien bezeichnet auch Hobbes Ausdehnung (die bei ihm mit der Größe zusammenfällt) und Figur, indem er unter „accidens“ die Weise (modus), den Körper vorzustellen, versteht[33]).

Die Verbindung der scholastischen Terminologie mit der neuen Naturansicht wird eingeleitet durch Robert Boyle († 1691) in seiner 1666 erschienenen Abhandlung über den Ursprung der Qualitäten und Formen[34]), auf die als die wahrscheinliche Quelle von Lockes Terminologie, lange vor Eucken, schon W. Hamilton aufmerksam gemacht hat[35]).

Boyle steht Gassend nahe. Freilich stimmt seine Theorie keineswegs völlig mit der Gassends überein. Handelt es sich hier doch um Errungenschaften, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus Galilei, Gassend, Descartes, Hobbes gemeinschaftlich gewinnen[36]) und die bei jedem bedeutenderen Geiste — so auch bei Boyle — eine eigenartige Ausprägung erhalten. Und ob Boyle seine Kenntnis der scholastischen Terminologie in diesem Falle Gassend entnommen hat[37]) oder direkt einem der späteren Scholastiker, mit denen er wohl

[32]) Galilei, Opere, Firenze 1842—1856, Bd. IV S. 333, 334.

[33]) Hobbes, De corpore II p. 8 § 2, 3, 4, ed. Molesworth, Latin, Bd. I S. 92und 93. Vgl. Anm. 43.

[34]) Rob. Boyle, Considerations and Experiments touching the Origin of Forms and Qualities, Oxford 1666, in der hier benutzten fünfbändigen Gesamtausgabe von R. Boyle's Works, besorgt durch Thomas Birch, London 1744, in Bd. II S. 460 ff. (Die dreibändige Ausgabe der „Philosophical Works“ Boyles von Peter Shaw — sie liegt mir in der zweiten Auflage, London 1738, vor — enthält nur einen verkürzten Text). Außerdem habe ich auch die unter dem Titel: „Origo formarum et qualitatum juxta philosophiam corpuscularem considerationibus et experimentis illustrata“ zu Genf 1688 erschienene lateinische Übersetzung herangezogen.

[35]) A. a. O. S. 833 a.

[36]) Noch manche andere kommen in Betracht, wie Derodon, Glanville, de la Forge, über die Hamilton a. a. O. S. 832 ff. handelt.

[37]) Wie Johann Meier in seinem Aufsatz über „Robert Boyles Naturphilosophie. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Abhängigkeit von Gassendi

bekannt ist[38]), wird sich nicht mit Sicherheit entscheiden lassen. Jedenfalls kennt er die „peripatetische“ Lehre von den „ersten Qualitäten“, die sich in den vier Elementen Feuer, Wasser, Erde, Luft wie substantiale Formen verhalten sollen[39]).

Boyles eigene Theorie der Qualitäten beruht auf der Korpuskularphysik („the Corpuscularian doctrine of qualities“, Works III, 586 a) und will darum eine mechanische Erklärung der Qualitäten geben[40]). Die eine und allgemeine Materie, unter welcher die ausgedehnte, teilbare und undurchdringliche Substanz zu verstehen ist[41]), zerfällt nach Boyle in kleinste Teile (minute parts or minima

---

und seiner Polemik gegen die Scholastik“, Philos. Jahrbuch, hrsg. von Gutberlet, XX (1907) S. 75f. meint.

[38]) Vgl. Origin of Forms and Qual. S. 461 b: the doctrine of many modern schoolmen (die lateinische Übersetzung hat p. 4: quod aiunt moderniores Scholastici). S. 462 a: the lately mentionned scholastick opinion. S. 476, a werden den griechischen Kommentatoren des Aristoteles his Latin followers, the schoolmen (scholastici die Übersetzung p. 31) und others gegenübergestellt. Ebendort S. 476 b spricht er von der „controversy betwixt us and the schools in this, wether or no the forms of natural things . . . be in generation educed, as they speak, out of the power of the matter“, und führt S. 477 a ganz richtig eine Ausflucht an, durch die „the modern schoolmen“ sich zu helfen suchen, und Ähnliches an zahllosen anderen Stellen der Schrift. Scotus und Suarez werden S. 529 a erwähnt; „the famous Jesuit Suarez“ und seine vielgelesenen Disputationes metaphysicae, nebst dessen „learned Protestant annotator Revius“ auch S. 465, Anm. An letzterer Stelle auch Ariaga und Hurtado.

[39]) Ebd. S. 480 a: . . . there is not an inconsiderable party among the Peripateticks themselves who maintain, that in the elements the first qualities (as they call them) are instead of forms, and that the fire (for instance) hath no other form than heat and dryness, and the water than coldness and moisture. — So lehrten in der Tat die griechischen Peripatetiker, während in der lateinischen Scholastik die substanziale Form von den primae qualitates unterschieden wurde. S. oben Anm. 15 und 16.

[40]) Experiments, Notes, etc. about the Mechanical Origin or Production of Divers Particular Qualities, Works, Bd. III S. 566 b: In my explications of qualities, I pretend only, that they may be explicated by mechanical principles.

[41]) Origin etc. S. 460 b: there is one catholick or universal matter common to all bodies, by which I mean a substance extended, divisible and impenetrable. — Die Undurchdringlichkeit ist also nicht erst von Locke den ursprünglichen Eigentümlichkeiten hinzugefügt worden, wie G. Geil, Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes, Straßburg 1887, S. 85 f.,

naturalia II, 475a), in Korpuskeln oder Atome, deren jedem drei notwendige Attribute zukommen: Größe, d. h. bestimmte Größe (magnitude, or rather size, d. h. a determined quantity, S. 461 b; auch bulk, S. 465 b), Figur (figure or shape) und Bewegung oder Ruhe (motion or rest). Von diesen drei Eigentümlichkeiten werden die beiden ersten, wie bei Gassend und Hobbes, „untrennbare Akzidenzien“ [42]) (inseparable accidents) genannt [43]), wohingegen Bewegung und Ruhe wechseln können, wenn auch einer dieser Zustände immer vorhanden sein muß. Während Größe und Figur schon den einzelnen Korpuskeln eignen, sind Lage (posture, S. 466 a) und Ordnung (order) reale Eigentümlichkeiten der Verbindungen von Korpuskeln, wozu dann noch die besondere Disposition der Teile, die „Textur“ (texture) hinzutritt. Alle diese Eigenschaften sind „mechanische“ (wir würden sagen: quantitative) Attribute [44]). Auch die Organe des menschlichen Leibes haben ihre verschiedene „Textur“ und werden dadurch befähigt, durch die Figur, Gestalt, Bewegung und Textur der äußeren Körper erregt zu werden und dadurch „Eindrücke“ (impressions) von ihnen aufzunehmen. So entstehen die Sinnesqualitäten (sensible qualities): Licht, Wärme, Ton, Geruch usw. [45]) Sie sind als solche nicht reale, physische Wirklichkeiten in der Materie und können daher den Körpern selbst, welche durch

meint. Um von Gassend (s. o.) zu schweigen, betrachtet sie selbst Descartes als in der „wahren“ Ausdehnung des Körpers eingeschlossen: Meditat., Resp. VI[tae] n. 9, ed. Adam Bd. VII S. 442, 6: vera enim corporum extensio talis est, ut omnem partium penetrabilitatem excludat.

[42]) „Akzidenzien“ sollen diese Bestimmungen bleiben, weil die Figur jener Körperchen zwar nicht von Naturagenzien, wohl aber im Denken verändert und das Körperchen selbst im Denken noch weiter geteilt werden könne, ohne daß die ganze Wesenheit der Materie zerstört werde. — Man beachte, daß nicht die Ausdehnung (extension), sondern nur die bestimmte Größe und Figur als Akzidens bezeichnet wird. Nach dieser Seite hin liegt also ein Gegensatz zu Descartes nicht vor.

[43]) Ähnlich Hobbes, De corpore II p. 8 § 3 ed. Molesworth Bd. I S. 92 f.: ... quaedam accidentia abesse a corpore sine interitu eius non possunt: nam corpus sine extensione (die § 4 der magnitudo gleichgesetzt wird) aut sine figura omnino concipi non potest. Doch ist hier der Unterschied, den Boyle zwischen extension und size aufstellt, noch nicht gemacht.

[44]) A. a. O. S. 463 a (s. Anm. 47).

[45]) A. a. O. S. 466 a.

ihre primären Affektionen diese Qualitäten in den Sinnen hervorbringen[46]), nur so uneigentlich beigelegt werden, wie wir diesen auch negative Eigenschaften zusprechen. Hier, in den Körpern selbst, korrespondieren ihnen nur gewisse mechanische Modifikationen der Materie: bestimmte Modifikationen der Größe, Figur, Textur u. dgl.[47])

In dieser Weise führt Boyle den Unterschied zweier Gruppen von Eigenschaften, von realen und von bloß subjektiven, den die neue Naturphilosophie allgemein aufstellte, durch. Auf denselben wendet er nun die scholastische Terminologie an. Freilich nur zum Teil. Für die Sinnesqualitäten, die als solche nicht real sind, sondern erst durch die besonderen Modifikationen der ursprünglichen Eigentümlichkeiten der Materie in den Sinnesorganen hervorgebracht werden, will er die Bezeichnung „sekundäre Qualitäten" verwenden — er führt den Ausdruck bezeichnender Weise mit einem: „if I may so call them" ein —[48]); aber jene realen Eigentümlichkeiten: Größe, Figur, Bewegung oder Ruhe, Lage, Ordnung, Textur[49]), nun entsprechend auch „erste Qualitäten" zu nennen,

[46]) S. 461 a: Wether these accidents may not conveniently enough be called the moods or primary affections of bodies, to distinguish them from those less simple qualities (as colours, tastes and odours), that belong to bodies upon their account ... Von der besonderen Textur des Ganzen und den „mechanical affections" seiner kleinsten Teile hängt nämlich die Wirkungsweise der Körper ab: S. 481 a. Wir müssen deshalb suchen, für alle besonderen Qualitäten mechanische Ableitungen (mechanical accounts) zu geben: Works III, 569 a. Vgl. 566 b (Anm. 40). Vgl. ferner Anm. 56.

[47]) A. a. O. S. 463 a: And proportionably hereto, I do not see, why we may not conceive, that as to those qualities (for instance) which we call sensible, though, by virtue of a certain congruity or incongruity in point of figure or texture (or other mechanical attributes) to our sensories, the portions of matter they modify are enabled to produce various effects, upon whose account we make bodies to be endowed with qualities; yet they are not in the bodies, that are endowed with them, any real or distinct entities, or differing from the matter itself, furnished with such a determinate bigness, shape or other mechanical modifications.

[48]) A. a. O. S. 466 a (siehe unten Anm. 57). Auch die lateinische Übersetzung von 1688 hat dies „si ita dicam" (S. 13). Bei Shaw (Bd. I, S. 203) dagegen sind jene Worte ausgelassen: bezeichnend für die mittlerweile erfolgte Einbürgerung der neuen Terminologie.

[49]) So werden sie S. 468 b zusammenfassend aufgezählt.

trägt er, wie Gassend und Galilei, offenbar Bedenken. Auch er, wie Gassend, fühlt aus dem Worte „Qualität“ noch Nebenbeziehungen heraus. Wenn er auch keine eigentliche Definition der Qualität geben will — die in der Scholastik herkömmliche des Aristoteles[50]) verwirft er als Tautologie —, so steht ihm doch fest, daß alle Qualitäten direkt oder indirekt (letzteres sind die „tertiären Qualitäten“ Lockes) Inhalte der Sinneswahrnehmung sein müssen[51]). Hinsichtlich jener primären Eigentümlichkeiten, die ja in erster Linie als Bestimmungen der für sich allein nicht wahrnehmbaren kleinsten Körperchen in Betracht kommen, trifft dies nicht zu.

Ausdrücklich verwirft deshalb Boyle in einer späteren (1671 erschienenen) Schrift die Bezeichnung von Größe, Figur, Bewegung oder Ruhe als „Qualitäten“[52]). Er will sie „Modi“ (moods oder

---

[50]) Doch hat schon die Scholastik das Bedürfnis einer Erklärung empfunden, die nicht bloß, wie die Aristotelische (Categ. 8, p. 8 b 25: ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται) eine rein grammatische ist. Vgl. z. B. Suarez, Metaph. disp. XLII sect. I. Auch Boyle ist nachträglich darauf aufmerksam geworden (S. 465 Anm.). (Man beachte übrigens, daß der Ausdruck ποιότης bei Platon im Theaetet 182 A als ἀλλόκοτον ὄνομα, als „fremdartiges Wort“, auftritt, woraus schon ein Scholiast schloß, daß Platon den Terminus zuerst eingeführt habe. Noch Aristoteles konnte deshalb sehr wohl das Bedürfnis einer grammatischen Erklärung verspüren und in diesem Sinne die vielgetadelte Definition in den Kategorien aufstellen.)

[51]) S. 465 a (qualities) being immediately or reductively the objects of sense . . . Das „reductively“ erklärt S. 466 b: Nor do I say, that all qualities of bodies are directly sensible; but I observe, that when one body works upon another (z. B. die glühende Kohle, welche nicht nur in der Hand Wärme hervorbringt, sondern auch Wachs und Eis schmilzt), the knowledge we have of their operation proceeds either from some sensible quality, or some more catholick affection of matter (man beachte, daß hier „affection“, nicht „quality“ steht), as motion, rest, or texture, generated or destroyed in one of them. — Erklärung und Beispiele zeigen deutlich, daß es sich bei den indirekt wahrgenommenen „Qualitäten“ nicht um die primären, sondern um die tertiären Qualitäten Lockes handelt. Wo Boyle selbst die „Figur“ als Qualität bezeichnet (z. B. S. 461 a—b: shape and other qualities) meint er nicht die Figuren der Atome, sondern die Gestalt zusammengesetzter Körper, die Figur im Sinne der vierten Art der Qualität bei Aristoteles (Categ. 9, p. 10 a 11 ff.) und den Scholastikern (an der angeführten Stelle die Form eines Messers oder Rasiermessers, die ein solches zum Schneiden befähigt).

[52]) Boyle, History of Particular Qualities, Oxford 1671 (lateinisch Genf 1677) ch. 1 (Works III, 73 a): And there are some other attributes, namely,

modes) oder „erste Affektionen "(primary affections) der Materie genannt wissen[53]). Auch „Attribute"[54]) (attributes) heißen sie oder auch — wie bei Galilei[55]) — „erste Akzidenzien" (primary accidents)[56]). So auch an der bekannten Stelle, von welcher der eine dem anderen nachschreibt, daß dort die scholastischen Ausdrücke „primäre und sekundäre Qualitäten" auf die verschiedenartigen Qualitäten des Descartes übertragen würden. In Wahrheit werden dort die „einfacheren und mehr ursprünglichen Affektionen" (simpler and more primitive affections) und die „sekundären Qualitäten" (secondary qualities) gegenübergestellt[57]).

---

size, shape, motion, and rest, that are wont to be reckoned among qualities which may more conveniently be esteemed the primary modes of the parts of matter; since from these simple attributes, or primordial affections all the qualities are derived.

[53]) Origin, S. 461 a: Moods or primary affections of bodies (s. Anm. 46). On the Systematical or Cosmical Qualities of Things, Works III, 82 a: „primitive modes and catholick affections of matter itself". „Modes" steht auch III, 73 a (Anm. 52).

[54]) „Mechanical attributes" II, 463 a; „simple attributes" III, 73 a u. ö.

[55]) Irrig ist, was A. Riehl, Der philosophische Kritizismus², Bd. I S. 43 über den Unterschied von Galilei und Boyle bemerkt. Boyle spricht zwar auch von „ersten Qualitäten", aber nur, um die Lehre der Aristoteliker zu bezeichnen: s. oben Anm. 39. Im übrigen hebt Riehl vortrefflich den Grundfehler in der üblichen Auffassung von Lockes Qualitätenlehre hervor. Schon Hartenstein erhob 1861 Klage über die mannigfachen Mißdeutungen der Lockeschen Lehre.

[56]) Boyle, Origin etc., S. 466 b Whereas indeed . . . there is in the body, to wich these sensible qualities are attributed, nothing of real and physical, but the size, shape, and motion, or rest, of its component particles, together with that texture of the whole, which results from their being so contrived as they are; nor is it necessary they should have in them any thing more, like to the ideas they occasion in us, those ideas being either the effects of our prejudices or inconsiderateness, or else to be fetched from the relation, that happens to be betwixt those primary accidents of the sensible object, and the peculiar texture of the organ it affects.

[57]) Origo qual. et form. p. 13: Dari nulla alia in corporibus accidentia praeter colores, odores etc. ideo abfuit ut affirmarem, ut e contra haud semel probaverim, simpliciores esse et magis primarias affectiones, de quibus secundariae illae (si ita dicam) qualitates dependent; mutuas autem corporum mutationes inde oriri (Lockes tertiäre Qualitäten!) mox videbimus. Im englischen Original, S. 466 a: I say not, that there are no other accidents in bodies than colours, odours, and the like; for I have already

Denn die „primären Affektionen“ sind Eigentümlichkeiten der Körper, die sekundären Qualitäten dagegen sind nicht Eigenschaften der Dinge selbst, sondern durch die Modifikationen der primären Qualitäten bewirkte „Ideen“ in uns[58]). Nebenbei zeigt sich hierin, wie die aristotelisch-scholastische Bestimmung des Verhältnisses von ersten und zweiten Qualitäten, nach der die letzteren aus den ersteren in den Dingen selbst physisch hervorgehen, von Boyle, soweit die Qualitäten selbst — nicht deren Grundlage — in Betracht kommen, verlassen ist. Bei Locke werden wir anderes finden.

Nicht schon bei Boyle finden wir also die neue Terminologie formell durchgeführt. So bleibt John Locke der Erste, welcher die Bezeichnungen „primäre und sekundäre Qualitäten“ (original or primary qualities, secondary qualities, Essay II 8, 11—12 u. ö.) im neuen Sinne ausdrücklich verwendet hat. Natürlich schloß er sich dabei an seinen Freund[59]) Boyle an, mit dessen Schriften er wohl bekannt ist[60]) und den er an mehr als einer Stelle rühmend erwähnt[61]). Waren es doch nur Rücksichten auf aristotelisch-schola-

---

taught, that there are simpler and more primitive (Boyle sagt nicht hier einmal „primary“!) affections of matter, from which these secondary qualities, if I may so call them, do depend: and that the operations of bodies upon one another spring from the same (Lockes tertiäre Qualitäten; vgl. Anm. 51), we shall see by and by.

[58]) S. Anm. 56.

[59]) Fox Bourne, The Life of John Locke, 1876, Bd. I, S. 133. Noch an Boyles Totenbett war er: ebd. II 232.

[60]) Locke besprach Schriften von Boyle in der „Bibliothèque universelle“ (Fox Bourne II 44 f.), gab auch Aufzeichnungen Boyles nach dessen Tode unter dem Titel „A general History of the Air“ heraus (ebd. II 225). Wie auch Kleinigkeiten in Lockes Essay durch Boyle angeregt sind, zeigt von Hertling (John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892, S. 263) an der an Boyles „Exercitationes de utilitate philosophiae experimentalis“, Genf 1694 (englisch als „Some Considerations touching the Usefulness of Natural Philosophy“ schon 1663), S. 61 (auch S. 9 und 76!), erinnernden Erwähnung der Straßburger Münsteruhr bei Locke, Essay III ch. 6, § 3 und 9. (In der englischen Gesamtausgabe von Boyles Werken, London 1744, finden sich die Stellen Bd. I S. 424 b, 446 a und 452 a.)

[61]) „Nicht jeder darf hoffen, ein Boyle oder Sydenham zu sein“, heißt es in dem dem Essay voraufgeschickten „Briefe an den Leser“ (Essay, ed. Fraser, Bd. I. S. 14). In der zweiten Replik Lockes an den Bischof von Worcester wird Boyle als „excellent person and philosopher“, „the learned Mr. Boyle“

stische Begriffsfassungen, welche Boyle abgehalten hatten, den „zweiten Qualitäten", wie die Konsequenz forderte, nun auch „erste Qualitäten" gegenüberzustellen. Für Locke, dem die alte Metaphysik und Physik schon ganz fern steht, fielen diese Bedenken fort.

Daß aber Locke in der Aufstellung der ersten Qualitäten ganz Boyle folgt, erhellt am besten aus dem Umstande, daß deren ziemlich wirre Aufzählung erst aus Boyle, dem sie am nächsten steht — weit näher als der Darstellung bei Gassend[62]), dem im übrigen Locke gleichfalls manches verdankt[63]) — rechtes Licht erhält. Undurchdringlichkeit (solidity), Ausdehnung (extension), Größe (size) oder Masse (bulk), Gestalt (figure), Bewegung und Ruhe (motion or rest, mobility), Zahl (number of parts IV 3, 15, meist einfach number) und Textur (texture) werden aufgeführt, bald diese, bald jene, ohne feste Konsequenz. Bald werden diese Eigenschaften oder doch bestimmte von ihnen den Körpern im ganzen beigelegt, die groß genug sind, um wahrgenommen zu werden (II 8, 22), bald — und dieses ist das Gewöhnliche — treten sie als Bestimmungen der kleinsten Teilchen auf, aus denen Locke, entsprechend der Korpuskularphilosophie seiner Zeit, die Körper bestehen läßt. Denn wenn Locke auch über naturwissenschaftliche Hypothesen prinzipiell keine Entscheidung geben will (IV 3, 16), so hält er ein Eingehen auf naturwissenschaftliche Lehren doch für nötig, um den Unterschied zwischen objektiven Eigenschaften der Körper und unseren Sinnesvorstellungen begreiflich zu machen (II 8, 22), und hier huldigt er der Korpuskularhypothese (corpuscularian hypothesis IV 3, 16). Alles das wird klar durch Boyles „Korpuskulardoktrin der Qualitäten" (s. o.), welche die von Locke angeführten primären Qualitäten in allgemeine Eigenschaften der Materie, Akzidenzien

---

eingeführt (Works, 12th ed., 1824, Bd. III, S. 364) und mit Galilei, Bacon und Newton als Entdecker neuer Wahrheiten gepriesen, die man nicht deshalb zurückweisen dürfe, weil sie nicht schon von den Griechen gelehrt seien (S. 402).

[62]) Ein Hauptunterschied zwischen Locke und Gassend liegt darin, daß letzterer das Gewicht (als Ursache der Bewegung) unter den untrennbaren Akzidenzien aufführt, während es bei Locke völlig übergangen ist. — Auch die Bezeichnungen der primären Qualitäten bei Locke stimmen völlig mit denen bei Boyle, nicht mit denen Gassends, überein.

[63]) Fox Bourne II, S. 91.

der einzelnen Korpuskeln und Eigenschaften der Atomverbindungen gliedert. So findet auch die „Textur“ ihren systematischen Platz, die bei Locke (II 8. 10, 14, 18. 19. IV 3, 11), wie bei Boyle, als Grund der sekundären Qualitäten des öfteren erwähnt wird, ohne daß ihr Verhältnis zu den übrigen primären Qualitäten von Locke selbst recht klargestellt würde.

„Erste Qualität“ ist also — trotz voller Abhängigkeit Lockes von Boyle in der Sache — terminologisch eine, freilich naheliegende, Neuerung Lockes. Aber auch hinsichtlich der „sekundären Qualitäten“ stimmen beide keineswegs völlig überein. Ursache davon ist eine unverkennbare Verschiebung des Sprachgebrauchs hinsichtlich des Wortes „Qualität“. Bei Boyle haftete dem Ausdruck die unmittelbare Beziehung auf das Subjektive an, im Gegensatz zu den objektiven „Akzidenzien“. „Affektionen“, „Attributen“, „Modi“. Zwar unterscheidet auch er bei den sekundären Qualitäten zwischen der Vorstellung in uns (idea) und der besonderen Modifikation der Größe, Figur usw., die jener als realer Gehalt entspricht[64]); aber er trägt doch kein Bedenken, die Farben. Töne, Gerüche usw. in der Art, wie wir sie empfinden, als „Qualitäten“ zu bezeichnen[65]). Anders Locke. Für jene subjektive Seite hat er prinzipiell das Wort „Idee“ vorbehalten (II 8, 8). Im Unterschiede davon bezeichnet die „Qualität“ das Objektive, die Kraft, welche jene Vorstellungen in uns hervorruft[66]). Denn wenn auch unser Wissen im strengen Sinne auf unsere Vorstellungen und deren Verhältnisse beschränkt ist (IV 1), so haben wir doch auf Grund der Kausalität[67]) eine, obgleich weniger gewisse Auffassung (perception IV 2, 14) von den äußeren Dingen, die durch ihre Kräfte auf dem Wege des Stoßes (impulse II 8, 11 und 12) die Erregungen in unserem Gehirn und dadurch die Vorstellungen in unserem Geiste. die mit jenen nach der Einrichtung des Schöpfers (II 8. 13. IV 4. 4) verbunden sind. hervorbringen. Sonach besteht wenigstens

---

[64]) S. oben Anm. 56.

[65]) Vgl. Anm. 56 u. 57. Ferner Origin S. 466a.

[66]) Die Ausnahme in dem Marginale zu II 23, 11 kann nicht in Betracht kommen.

[67]) Locke begründet das Kausalgesetz analytisch: Works III 60f.

eine Korrelation (dies der Sinn der „conformity“ IV 4, 4) zwischen unseren Vorstellungen einerseits und den Dingen und deren Zuständen andererseits. Den subjektiven „Ideen“ entsprechen die objektiven „Qualitäten“ (II 8, 8). Hierbei verhält nun eine gewisse Klasse von Vorstellungsinhalten sich zu den ihnen zugrunde liegenden objektiven Eigentümlichkeiten (real qualities II 8, 17 u. ö.) wie Abbilder (images or representations II 30, 2) zu ihren Mustern (patterns II 8, 15). Die spezifischen Sinnesempfindungen dagegen sind den sie verursachenden Qualitäten so unähnlich, wie der Schmerz der ihn veranlassenden äußeren Ursache (II 8, 18).

Aber wie verhalten sich in den Dingen die sekundären zu den primären Qualitäten? Schon Boyle ließ die sekundären Qualitäten durch die Modifikationen der primären Affektionen entstehen. Allein bei ihm waren die „Qualitäten“ die Empfindungsinhalte. Er wiederholte einfach die alte, schon bei Demokrit entwickelte Lehre. Locke, der die primären Affektionen primäre „Qualitäten“ nennt, unter den sekundären Qualitäten aber die realen Kräfte versteht, welche jene Empfindungen hervorrufen, hält Boyles Grundauffassung bei, gibt ihr aber, jenen Verschiebungen entsprechend, eine neue Wendung. Wenn er die sekundären Qualitäten (ebenso wie die tertiären, II 8, 23) auf die primären Qualitäten zurückführt (IV 3, 11), so bedeutet das bei ihm, daß die in den Dingen selbst real vorhandenen Kräfte durch die mannigfaltigen Verbindungen (combinations II 8, 22) oder Modifikationen (modifications II 8, 23) der primären Qualitäten konstituiert werden (vgl. auch II 8, 18), mag auch die Art dieser Konstitution und damit der Zusammenhang der sekundären Qualitäten untereinander und mit den primären uns verborgen bleiben (IV 3, 14; vgl. Works III S. 77).

Damit ist Locke merkwürdigerweise in gewisser Beziehung unvermerkt zu der aristotelisch-scholastischen Auffassung vom Verhältnisse der primären und sekundären Qualitäten zurückgekehrt, wie wir diese in durchgebildeter Gestalt bei Heinrich von Hessen kennen gelernt haben. Freilich mit einem charakteristischen Unterschied. Wenn wir in der üblichen Weise — nicht der Lockeschen Terminologie gemäß — den Gegensatz der von Galilei, Hobbes und Descartes durchgeführten mechanischen Physik gegenüber der aristo-

telisch-scholastischen Naturphilosophie dahin bestimmen, daß jene an die Stelle der qualitativen Naturbetrachtung der Scholastik eine quantitative Erklärungsweise setzt („mechanisch" sagte Boyle), so finden wir die Folgen dieser durchgreifenden Veränderung der wissenschaftlichen Grundlegung auch in dem gänzlich verschiedenen Inhalt, den trotz aller Ähnlichkeit der formalen Betrachtung die primären und sekundären Qualitäten bei Locke und in der Scholastik haben. Als räumliche Bestimmungen und mechanisch wirkende Kräfte sind Lockes erste Qualitäten und die in den Kombinationen dieser ersten Qualitäten bestehenden zweiten Qualitäten nicht mehr qualitativ im ursprünglichen Sinne, sondern tragen den Charakter des Quantitativen. So spiegelt sich auch in dieser Einzelheit der allgemeine Umschwung, den die Entwickelung der neuen, mathematisch-mechanisch orientierten Wissenschaft herbeiführte.

* * *

Stellen wir das Ergebnis kurz zusammen, so stellt sich uns die Geschichte der Terminologie der ersten und zweiten Qualitäten folgendermaßen dar.

Nicht von ersten Qualitäten, wohl aber von ersten Differenzen unter den Qualitäten spricht schon Aristoteles. Er versteht darunter die zwei Gegensatzpaare unter den Tastqualitäten: Warm Kalt, Trocken Feucht, die durch ihre verschiedenen Kombinationen die ursprünglichen Unterschiede der Körper, nämlich den Unterschied der vier Elemente, begründen. „Erste Qualitäten" (qualitates primae oder primariae) werden diese Gegensätze in der arabischen und lateinischen Philosophie des Mittelalters genannt, in der letzteren schon allgemein im XIII. Jahrhundert. Die übrigen Tastqualitäten sowie die Qualitäten der vier anderen Sinne (die des Gehörssinns mit Einschränkungen) werden in Übereinstimmung mit Aristoteles oder doch in Weiterführung seiner Gedanken auf diese ersten Qualitäten zurückgeführt, nicht als deren subjektive Wirkungen in uns, sondern als abgeleitete objektive Beschaffenheiten. So unterscheidet schon Albert der Große prima sensibilia und secunda sensibilia. Dafür werden dann — nicht erst bei Bartholomaeus von Usingen, sondern nachweisbar schon im XIV. Jahrhundert bei

Heinrich von Hessen — auch die Ausdrücke „qualitates primae“ und „qualitates secundae“ üblich. In dieser Form ist die scholastische Lehre noch im Jahrhundert Lockes allverbreitet. Auch aus Gassends Polemik ist sie bekannt.

Die neue mathematisch-mechanische Naturphilosophie des XVII. Jahrhundert führt zu einer Erneuerung der schon in der antiken Atomistik vorgebildeten und im Anschluß an diese von Gassend aufgenommenen Anschauung, die Aristoteles dahin charakterisiert hatte, daß sie die spezifischen Sinnesqualitäten auf die gemeinsamen Wahrnehmungsinhalte: Größe, Figur, Zahl, Bewegung und Ruhe zurückführe (zu denen noch die Undurchdringlichkeit als Natur der raumfüllenden Materie hinzutrat). Als „erste Akzidenzien“ stellt Galilei diese den Qualitäten gegenüber, welche erst durch die Einwirkung jener auf die Sinne entstehen und darum nach ihm, wie nach Descartes, Hobbes, Gassend, subjektiver Natur sind. Für diese subjektiven sinnlichen Qualitäten verwendet dann Robert Boyle den scholastischen Terminus „sekundäre Qualitäten“; die realen Eigenschaften dagegen nennt er zwar, wie Galilei, „erste Akzidenzien“, auch „erste Affektionen“ u. dgl., aber noch nicht „erste Qualitäten“. Locke führt die scholastische Bezeichnung „erste und zweite Qualitäten“ ein, indem er zugleich die ersten Qualitäten mit den „gemeinschaftlichen Wahrnehmungsinhalten“ des Aristoteles (mit der angegebenen Erweiterung) gleichsetzt. Aber die „Qualität“ hat bei ihm nicht mehr denselben Sinn wie bei Boyle. Indem er eine bei Descartes, Boyle u. a. sich findende Unterscheidung strenger durchführt, stellt er die „Idee“ — welche bei Boyle die von den realen Akzidenzien verschiedene Qualität selbst war — als das Subjektive der „Qualität“ als dem Objektiven gegenüber. Darum sind „sekundäre Qualitäten“ bei Locke nicht, wie bei Boyle, die „Ideen“, d. h. die Sinnesinhalte selbst; vielmehr versteht er darunter die realen Kräfte in den Dingen, welche jene Ideen bewirken, ihnen aber unähnlich sind. Deshalb kann er — wieder nach einer Anregung bei Boyle — den sekundären Qualitäten noch „tertiäre“ zur Seite stellen (Essay II 8, 23): die „gewöhnlich so genannten Kräfte“, welche Ursachen der Veränderungen nicht in unseren Organen, sondern in anderen von

uns wahrgenommenen Körpern sind. Die sekundären Qualitäten aber werden (wie die tertiären) durch die mannigfachen Verbindungen der primären konstituiert, nicht im Bewußtsein, sondern in den Dingen selbst. So gleichen in formaler Beziehung die primären und sekundären Qualitäten Lockes mehr denen der Scholastik, als denen Boyles; ihr Inhalt aber ist, entsprechend der neuen Wissenschaft, ein anderer geworden.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die landläufige Darstellung in mehreren Punkten zu korrigieren ist. Vor allem in zwei Stücken. Das erste Vorkommen der scholastischen Termini „qualitates primae" und „qualitates secundae" setzt sie um zwei Jahrhunderte zu spät an. Boyle gegenüber aber ist, trotz aller sachlichen Abhängigkeit, in terminologischer Beziehung Locke doch selbständiger, als sie annimmt. Die „primären Qualitäten" hat Locke überhaupt nicht von Boyle, die „sekundären" aber haben bei ihm einen anderen Sinn als bei jenem [68]).

Nachtrag zum ersten Artikel.

Wenn auch Locke, wie im ersten Artikel bemerkt wurde. im Essay nicht von einer „tabula rasa" spricht, sondern von einem „white paper, void of all characters", so hat die übliche Darstellung doch ganz recht, wenn sie Lockes Meinung mit dem so bezeichnenden scholastischen Ausdruck charakterisiert. Sie folgt darin nur Lockes eigenem Beispiel. Der Auszug aus seinem Essay, welchen er im Jahre 1687 für Le Clerc verfaßte und den dieser in französischer Übersetzung in der „Bibliothèque universelle et historique", tome VIIIe, Amsterdam 1688, veröffentlichte, beginnt

[68]) Eine Analyse der Lockeschen Theorie nach ihren inneren Motiven unter historischem Gesichtspunkte habe ich im Philosophischen Jahrbuch, Bd. XXI, Fulda 1908, S. 293—313 gegeben („Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten"). Dort zeige ich auch S. 311 ff. nach Robert Boyles Abhandlung „On the Systematical or Cosmical Qualities" (1669), wie die von Fraser und anderen völlig mißverstandene rätselhafte Äußerung Lockes (Essay IV 3, 11) über eine Ursache der sekundären Qualitäten, die unserer Erfahrung noch ferner steht, als die primären Qualitäten, zu verstehen ist.

dort S. 49 mit den für Lockes Philosophie seitdem gewöhnlich als programmatisch betrachteten Worten: „Dans les pensées que j'ai euës, concernant nôtre Entendement, j'ai tâché d'abord de prouver que nôtre Esprit est au commencement ce qu'on appelle tabula rasa; c'est à dire, sans idées et sans connoissance". Den Wortlaut des englischen Originals hat Lord King, The Life of John Locke, London 1830, Bd. II, S. 231, mitgeteilt. Dort heißt es: „In the thoughts I have had concerning the Understanding, I have endeavoured to prove that the mind is at first rasa tabula." Die im Französischen hinzugesetzte Erklärung der „tabula rasa" hat Locke also, wenigstens ursprünglich, nicht für nötig gehalten.

Auch sonst ist das Bild der „tabula rasa" der englischen Philosophie nicht fremd. So schreibt Hobbes im Leviathan c. 47 (ed. Molesworth, Latin III p. 508 — im englischen Text fehlt die Stelle): Si cordibus scripsissem instar tabularum rasarum puris, brevior esse potuissem.

Noch sei hervorgehoben, daß die S. 297 f. gebotenen Zitate aus älteren Scholastikern, wie dort schon bemerkt wurde, nur die nötigsten Beispiele als Beleg geben sollen. Sonst hätte ich noch manche andere Stellen anführen können: Albertus Magnus, Summa de creaturis I q. 24 a. 2, Bd. XXXIV S. 478 b, Bonaventura II Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 f. 5, pag. 118 a usw.

Über das Problem der Freiheit auf Grund von Kants Kategorienlehre.

Von

Dr. **J. Stilling,**
Professor an der Universität Straßburg.

Erstes Kapitel.

Die Aufgabe.[1])

Wie bei jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung handelt es sich auch bei der über die Freiheit des Willens um die genaue Definition der Begriffe. Was heißt Freiheit? Es gibt der Sprache nach sehr verschiedene Arten von Freiheit, es gibt Schmerzfreiheit, politische Freiheit, Freiheit des Denkens, des Handelns, moralische Freiheit. Gleichwohl fallen alle diese Begriffe unter den Allgemeinbegriff der Freiheit, der rein formal erklärt werden muß, während die Einzelbegriffe einen bestimmten materialen Inhalt aufweisen.

Um einen Begriff genau zu definieren, gibt es keinen andern Weg, als der von Kant in der Lehre von den Kategorien vorgezeichnet worden ist.

Unsere gesamte Erfahrung, sei sie einfach der sprachliche Ausdruck von Gefühlen und Anschauungen, sei sie wirkliche Wissenschaft, drückt sich in Begriffen aus. Sei deren Anzahl noch so groß, so muß sie sich dennoch auf eine bestimmte Anzahl von nicht weiter zerlegbaren Grundbegriffen reduzieren lassen. Aus den transzendenten Vermögen der Psyche, diese Begriffe zu bilden, besteht eben unsere Vernunft. Eine solche seelische Macht nennt

---

[1]) Die philosophische Grundlage dieses Kapitels findet der Leser ausführlicher dargestellt in meiner „Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kants Theorie der Erfahrung“, (Berlin und Wien 1901 Urban & Schwarzenberg.)

man Kategorie, den Begriff, der sie ausdrückt (in dem sie erscheint), einen kategorialen Begriff. Doch gebraucht man gewöhnlich den Ausdruck „Kategorie" für den Begriff, statt daß man damit eigentlich die seelische Funktion bezeichnen sollte.

Diejenigen Begriffe, welche die Arten unserer Sinnlichkeiten ausdrücken (also Licht, Ton, Gefühl usw.), sowie endlich diejenigen Begriffe, welche die Formen der Anschauung sprachlich bezeichnen (also Raum, Zeit, Empfindung, Bewegung), sind natürlich nicht zu den kategorialen Begriffen zu zählen, obwohl auch sie nicht weiter zerlegbar sind. Denn die kategorialen Begriffe sollen ja auf die Sinnlichkeit und ihre Formen angewandt werden, damit die Gesetze der Erfahrung umgrenzt werden können.

Obwohl nun dieser zwar unendlich einfache und darum um so bewunderungswürdigere Gedanke Kants die Grundlage einer jeden erkenntnistheoretischen Untersuchung bilden müßte, so ist man bis in die neueste Zeit noch weit entfernt davon, die Bedeutung davon anzuerkennen, geschweige an seine Anwendung zu denken. Das Bedürfnis jedoch, die kategorialen Begriffe zu gebrauchen, tritt dennoch in manchen philosophischen Schriften klar zutage, wenn auch eine bewußte Verwendung der Kantschen Gedanken dabei fehlt.

Es muß von vornherein zugestanden werden, daß Kant seine Lehre von den Kategorien, so glänzend und weittragend der ihr zugrunde liegende Gedanke ist, nicht nur nicht genügend ausgearbeitet, sondern sie sogar mit großen Fehlern belastet hat. So hat er ihr den ganz unnützen Ballast von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe aufgeladen. Die „Schemata", welche die Anwendung der Kategorien auf die Erfahrungswelt vermitteln und erleichtern sollen, beruhen nach Kant „auf einer verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele", deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich je sollen absehen können. Solche Schemata sind nach Kant die Begriffe „Größe", „Zahl", „Grad" usf. Nun ist es ganz unbegreiflich, wie Kant in so orakelhafter Weise von der Verwendung derartiger Begriffe in der Erfahrung hat reden können. Diese Schemata sind doch nichts weiter, als reine abgeleitete Begriffe, zu deren Auffindung nichts weniger als „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele" gehört. So ist

z. B. „Zahl“ das Maß der Zeit, i. e. die Einheit der Größe der Ausdehnung in der Zeit. Der Begriff der Größe selbst aber ist nichts weiter als die Verbindung der Einzelkategorien der Quantität mit dem Begriff „Ausdehnung“, der selbst nichts weiter ist, als eine Teilkategorie der Qualität auf den Raum angewandt. Und so geht es mit allen schematischen Begriffen, sie sind alle auf die ursprünglichen kategorialen Begriffe zurückzuführen, und demnach gänzlich in dem Sinne Kants überflüssig.

Kant war aber auf diesen sonderbaren Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ganz offenbar nur darum gekommen, weil seine Kategorientafel nicht richtig aufgestellt war, weil die in ihr enthaltenen Begriffe weder alle reine Verstandesbegriffe, noch auch vollzählig waren.

Was der Anwendung der Lehre Kants außerdem im Wege war, lag darin, daß der Anschauung, dem Gefühl und dessen Gesetzen, deren Auffindung doch das Hauptinteresse einer erkenntnistheoretischen Philosophie sein muß, viel zu wenig in ihr Rechnung getragen ist. Nur auf dem Wege des genauesten Studiums der Kantschen Kritik der reinen Vernunft ist es nachzuweisen, daß Kant den kategorialen Funktionen die Anwendung nicht nur auf das Denken, sondern auch auf die sinnliche Erfahrung ursprünglich zuschrieb, allein diese Meinung des Meisters liegt in seinen Gedankengängen so versteckt, daß sie nur mit Mühe herauszuholen ist. Kant nimmt den Begriff der Erfahrung durchgängig viel zu hoch, sie ist ihm eigentlich identisch mit Wissenschaft.

So kam es, daß Schopenhauer, der mit Recht Kant gegenüber weniger, als ihn ergänzend, die Intellektualität der Anschauung zu beweisen strebte, die Lehre von den Kategorien auf das abfälligste kritisieren konnte, ohne daß ihm auch nur einer seiner so zahlreichen Gegner entgegentrat. Es ist aber sehr merkwürdig, daß der einzige Philosoph, der eine eingehende Kritik der Kantschen Kategorienlehre geschrieben hat, eben Arthur Schopenhauer, in seinem Werke vom Satz des zureichenden Grundes, ohne es zu wollen und zu verstehen, gerade den Beweis von der Richtigkeit dieser Lehre lieferte. Denn seine vierfache Gestaltung des Satzes vom zureichen-Grunde ist nichts anderes als die vierfache Art der Kategorie.

Es erklärt sich aus alle dem, daß die Nachfolger Kants mit seiner allerdings unfertigen und unbrauchbaren Tafel der kategorialen Begriffe die ganze Lehre mit ihrem so einfachen großen und weittragenden Grundgedanken verwarfen.

Erst Albrecht Krause nahm in neuerer Zeit diesen Kantschen Grundgedanken wieder auf. — In seinem großen Werke „Die Gesetze des menschlichen Herzens dargestellt als formale Logik des reinen Gefühls“ [1]) unternahm es dieser Forscher, auf die verlassenen Wege Kants zurückzuweisen, und die verlassene Lehre von den Kategorien neu zu begründen. Er wies, die Gedanken Kants zu Ende denkend, nach, daß die kategorialen Begriffe nicht nur im Gebiet der reinen Vernunft Geltung haben, sondern auf das ganze große Gebiet der Anschauung und der Gefühle gehen, daß es somit möglich erscheint, auf die Kantsche Lehre von den Kategorien eine wirkliche Gefühlswissenschaft zu gründen. Zugleich unternahm er es, die von Kant aufgestellte Kategorientabelle zu vervollständigen und zu verbessern, so daß sie zur Anwendung auf die sinnliche Erfahrung sowohl, wie auf das reine abstrakte Denken, geeignet wurde.

Wir brauchen für die Behandlung unseres Themas von den Forschungen Albrecht Krauses nur das Wenige, was in den folgenden Seiten enthalten ist, nämlich seine Verbesserung und Vervollständigung der Tabelle der kategorialen Begriffe. —

Albrecht Krause brachte die zwölf Kategorien der Tafel Kants auf sechzehn. Er fügte der Tafel der Quantität die Einzelkategorie „Wenigheit“ hinzu, der Tafel der Qualität die Einzelkategorie „Separation“. Noch mehr veränderte er die Tafel der Relation. Diese enthält bei Kant bekanntlich zwei Doppelkategorien, nämlich Substanz-Akzidenz und Ursache-Wirkung. Es liegt auf der Hand, daß diese Doppelkategorien fallen müssen, denn wie Albrecht Krause nachweist, bilden die Substanzen die Grundlage der Beziehungen und sie beziehen sich aufeinander höchstens als voneinander unabhängig. Die Akzidenzen aber sind die Beziehungen der Ursachen und Wirkungen auf die Substanzen und darum keine

[1]) 1876 Lahr, Schauenburg.

eigene Kategorie (l. c. p. 132). Auch die zweite Doppelkategorie ist falsch. Kategorien können nur einfache Begriffe sein, sie können zwar Wechselbegriffe sein, aber eben darum sind sie ihrem Wesen nach durchaus verschieden. Ursache und Wirkung sind Wechselbegriffe, einer kann ohne den andern nicht sein, aber darum ist eben jeder ein Begriff für sich.

Die Modalitätstafel Kants ist vollends nicht zu brauchen, es ist gar nicht zu begreifen, wie Kant den Einzelkategorien Opposita geben und dann diese wieder der Kategorie einverleiben konnte: wie er dabei so ganz übersah, daß das Oppositum ein aus zwei Kategorien zusammengesetzter Begriff ist, nämlich aus der einzelnen Modalität und ihrer Negation (Dasein-Nichtsein, Möglichkeit-Unmöglichkeit, Notwendigkeit-Zufälligkeit).

Die von Albrecht Krause berichtigte Kategorientabelle lautet:

1.	2.	3.	4.
Einheit	Position	Substanz	Wirklichkeit
Wenigheit	Limitation	Wirkung	Möglichkeit
Vielheit	Separation	Ursache	Zufälligkeit
Allheit	Negation	Wechselwirkung	Notwendigkeit

Allein auch an dieser verbesserten Kategorientafel sind noch Korrekturen notwendig, die sich jedoch nur auf die beiden letzten Unterabteilungen (dynamischen nach Kant) zu erstrecken brauchen.

Wirkung und Ursache sind keine reinen Begriffe. Ursache zerlegt sich von selbst in Ur-Sache, Wirkung aber ist von Werk oder auch von Wirken erst abgeleitet. Ursache ist zu definieren als letzter (oder wenn man lieber will als erster) Grund, der Wechselbegriff von Grund aber ist Folge, und dieser hat den Begriff der Wirkung zu ersetzen. Die beiden Begriffe Grund und Folge aber sind nicht weiter zu zerlegen, wenn man versuchen wollte auch diese zu definieren, würde man auf Tautologien stoßen müssen.

Es gibt sehr viele Vorstellungen, bei denen man von Ursache und Wirkung nicht reden kann, aber es gibt nichts, was nicht Grund oder Folge wäre. In der Mathematik, in der Logik gibt es Grund und Folge. Ursache und Wirkung aber gibt es nur im Gebiet der

materiellen Veränderung, also innerhalb des Gebietes der Bewegungsvorstellung, diese im weitesten Sinne genommen. Die Veränderung der Materie, deren Form die Bewegung ist, sie erst verlangt Ursache und Wirkung. Diese beiden sind daher zu definieren als Grund und Folge (welche sogenannte aprioristische Begriffe sind) in ihrer Anwendung auf die Veränderungen der Materie. Ursache ist Bewegung als Grund, Wirkung ist Bewegung als Folge.

Mit der Erkenntnis, daß Ursache und Wirkung keine aprioristischen, sondern Erfahrungsbegriffe sind, in denen nur unmittelbar aprioristische stecken, ist auch dem Dilemma ein Ende gemacht, ob das Gesetz der Kausalität eine ursprüngliche, aprioristische Verstandesform, oder ein aus der Erfahrung abstrahiertes Gesetz sei. Offenbar ist das zweite das richtige. Der allgemeine Zusammenhang der Erscheinungen ist nicht geregelt durch das Gesetz der Kausalität, sondern durch den Satz vom zureichenden Grunde, von welchem das erste nur eine Anwendung ist. Das Gebiet seiner Anwendung ist aber nicht nur sehr ausgedehnt, sondern es umfaßt auch gerade die Vorstellungen, die sich zuerst in der Psyche bilden, nämlich die anschaulichen, die Gefühle, also die Materie und ihre Veränderungen. Die abstrakten Vorstellungen aber, und mit ihnen die Begriffe, entwickeln sich erst auf der von den ersten gelieferten Basis. Was also am spätesten in das Bewußtsein tritt, das sind gerade diejenigen Begriffe, welche die ursprünglichsten Fähigkeiten der Vernunft bezeichnen, das sind eben die kategorialen Funktionen. Wir bilden also den Begriff der Ursache und der Wirkung im Laufe der Erfahrung früher als den des Grundes und der Folge, und daher konnte der täuschende Schein entstehen, als sei das Gesetz der Kausalität das ursprünglichste; denn die Anwendung der Funktionen Grund und Folge auf das sinnliche Material der Anschauung ist eine unmittelbare, die später untersuchende Vernunft hat nur eine einzige Abstraktion zu machen, um auf die kategorialen Begriffe zu kommen.

Können Ursache und Wirkung nicht in der Tabelle der Relation stehen bleiben, so muß auch die letzte Einzelkategorie, die Wechselwirkung, fallen.

Bekanntlich führte Schopenhauer einen heftigen Kampf gegen die Aufstellung dieses Begriffes, den er als eine Art Alarmkanone

ansicht, zum Zeichen, daß man ins Bodenlose geraten sei. Er hat selbst den richtigen Ersatzausdruck (wenn auch ohne es bestimmt zu beabsichtigen) gefunden, nämlich „Wechselbeziehung". Entweder ein Ding ist selbständig einem andern gegenüber, i. e. ganz unabhängig in Gefühl oder Betrachtung von einem andern, oder es ist der Grund eines andern, oder seine Folge. Damit sind die Kategorien der Substanz, des Grundes und der Folge gesetzt. Es kann aber ein Ding Grund und Folge einem andern gegenüber zugleich sein, das heißt. es besteht zwischen zwei Dingen eine Beziehung, die jede andere ausschließt, also Wechselbeziehung. Sie findet statt in der Geometrie zwischen räumlichen Bestimmungen, in der Logik zwischen Begriffen, sie wird zur Wechselwirkung in der Anwendung auf materielle Veränderung, wie Anziehung und Abstoßung innerhalb der äußeren Objekte. innerhalb der Empfindung zu Kontrastgefühlen, wie e. g. bei den sogenannten Gegenfarben und vielen andern hierher gehörigen Erscheinungen.

Endlich bedarf auch die Modalitätstabelle Albrecht Krauses noch einer weiteren Verbesserung. Der Ausdruck „Wirklichkeit" muß fortfallen, da er nichts anderes besagt als „Wirkung", die als solche erkannt wird. Die Wirklichkeit der Dinge im Gegensatz zu ihrer Scheinbarkeit, besteht eben darin, daß das „wirkliche" Ding Wirkungen hat. welche dem scheinbaren fehlen. Noch deutlicher zeigt der Begriff „Notwendigkeit", daß er kein ursprünglicher, sondern ein durchaus abgeleiteter, zusammengesetzter ist: nämlich das, was die Not wendet.

Es müssen, um die Modalitätstabelle zu vervollständigen, die Wechselbegriffe von „Zufälligkeit" und von „Möglichkeit" gesucht werden. Sie müssen sich verhalten wie die Quantitätsbegriffe „eins" und „alles" und „wenig" und „viel". Der Wechselbegriff von Zufälligkeit ist offenbar die Gewißheit, eine Behauptung, die schwerlich einer eingehenden Begründung bedarf. Der Wechselbegriff der Möglichkeit aber ist die Wahrscheinlichkeit, das was wahr scheint. oder da dieser Ausdruck nicht einfach genug ist, kann man „Anschein" dafür setzen. Eigentlich sollte man „Scheinlichkeit" sagen, wenn das ein gebräuchlicher Ausdruck wäre. „Ein Ding ist möglicherweise so" und es ist „dem Anschein nach so" sind Wechsel-

bestimmungen, nicht in dem Sinne, daß die eine die andere negiert, sondern sie ergänzt, wie die entsprechenden Bestimmungen „viel“ und „wenig,“ wie die kategorialen Begriffe Negation und Position, Separation und Limitation. Wo die Möglichkeit aufhört, beginnt das Gebiet der Wahrscheinlichkeit, i. e. des dem Anschein nach Seienden. Die Gegensätze „scheinbar“ und „wirklich“ ergeben sich nicht aus der reinen Anschauung und dem reinen Gefühl, sondern erst aus der Erfahrung an der Hand des Kausalitätsgesetzes, können somit nicht a priori auf Anschauungen gehen (was doch von kategorialen Funktionen verlangt werden muß), sondern verdanken erst der denkenden Analyse ihren Ursprung. Eine anscheinende, wahrscheinliche Vorstellung ist eine solche, die nur durch eine dem Bewußtsein derselben entgegengesetzte sinnliche Erfahrung aufgehoben werden kann. So ist e. g. das Bild einer Rose, welches von einem Hohlspiegel entworfen wird, eine Rose dem Anschein nach, und die Vorstellung, daß eine Rose da sei, kann nur zerstört werden, wenn an derselben Stelle des Raumes, an dem die Rose erscheint, sie nicht auch getastet wird.

Die verbesserte Modalitätstabelle muß demnach lauten: Zufälligkeit, Möglichkeit, Anscheinlichkeit (wofür besser, weil dieser Ausdruck ungebräuchlich ist, Wahrscheinlichkeit zu setzen ist), Gewißheit.

Die gesamte verbesserte Kategorientabelle, wenn man die Einzelkategorien so ordnet, daß innerhalb einer Reihe immer ein Fortschritt vom Kleineren zum Größeren statt hat, i. e. die Begriffssphäre immer vom Einzelnen zum Allgemeineren erweitert wird, ist nunmehr die folgende:

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Einheit	Position	Substanz	Zufälligkeit
Wenigheit	Limitation	Folge	Möglichkeit
Vielheit	Separation	Grund	Wahrscheinlichkeit
Allheit	Negation	Wechselbeziehung	Gewißheit

Auf diese sechzehn kategorialen Begriffe, welche ebensovielen transzendenten Vermögen der Psyche entsprechen (welche förderbar sind und innerhalb der Vernunft eben als Begriffe erscheinen), und ihre Anwendung auf die Formen der Sinnlichkeit (Raum, Zeit,

Empfindung, Bewegung) müssen sich alle aus der Erfahrung abziehbaren Begriffe zurückführen lassen. Es ist dabei vorausgesetzt, daß die Tafel richtig konstruiert ist, ist diese Voraussetzung falsch, so muß sie korrigiert werden, der ihr zugrunde liegende Gedanke jedoch verliert dadurch nichts an seiner Bedeutung.

Albrecht Krause hat in seinem großen Werke gezeigt, welche Begriffe entstehen, wenn man die kategorialen Begriffe auf die Formen der Sinnlichkeit anwendet, und eine große Anzahl abgeleiteter, einfach und vielfach kombinierter Begriffe aufgestellt, welche im Einzelnen zwar der Verbesserung bedürftig sind, aber den Beweis liefern, daß in einem jeden Begriffe, der eine Anschauung oder ein Gefühl ausdrückt, die kategorialen Funktionen stecken (in Verbindung mit den verschiedenen Sinnlichkeitsradikalen), welche Kant zunächst nur für das reine Denken aufgestellt hat. Kant hat den Begriff Erfahrung immer viel zu hoch aufgefaßt und genau genommen mit Wissenschaft identifiziert. Albrecht Krause hat daher das große Verdienst, die Lehre Kants bedeutsam erweitert und gezeigt zu haben, daß dessen grundlegende Gedanken im Gebiete der rein sinnlichen Erfahrung dieselbe Macht haben wie innerhalb der reinen Vernunft.

Es ist nun zu untersuchen, welche kategorialen Begriffe mit dem Begriff der Freiheit, dessen Definition wir suchen, in Verbindung zu bringen seien.

Freiheit ist ein relativer Begriff, da man bei seiner Bestimmung im einzelnen immer zu fragen hat: Freiheit wovon? und somit ist klar, daß es sich auch bei der allgemeinen Definition nur um die sogenannten dynamischen Kategorien handeln kann, nämlich die der Relation und die der Modalität.

Die Relation schließt in sich die Kategorien der Substanz, der Folge, des Grundes und der Wechselbeziehung. Diese Reihe ist somit ein anderer, und zwar der ursprüngliche, Ausdruck des Satzes vom zureichenden Grunde, von welchem, wie wir gesehen haben, das Gesetz der Kausalität nur ein besonderer Fall ist. Grund und Folge angewandt auf materielle Veränderung, also auf Bewegung, ergeben die unmittelbar abgeleiteten Begriffe der Ursache und Wirkung.

Diese Kategorienreihe kann mit dem Begriffe der Freiheit nichts zu tun haben, da sie eigentlich das Gegenteil derselben ausdrückt, die strenge Gesetzmäßigkeit.

Es bleiben also zur Bestimmung des Freiheitsbegriffes nur noch die Kategorien der Modalität übrig.

Und es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß diese Kategorienreihe geradezu der Ausdruck, und zwar der ursprünglichste Ausdruck der Freiheit ist.

Zufälligkeit bedeutet die vollkommene Unabhängigkeit einer Erscheinung, sei sie rein anschaulicher, sei sie abstrakter Natur, vom Gesetz der Kausalität im engeren, vom Satz des zureichenden Grundes im weiteren Sinn. Eine Erscheinung, sei sie äußeres räumliches Objekt, sei sie seelische Empfindung oder abstrakter Gedanke, wird, wenn sie zufällig ist, schlechthin als Existenz aufgefaßt, sie ist niemals Ursache oder Wirkung, niemals Grund oder Folge.

Möglichkeit bedeutet die Auffassung einer Erscheinung als einer Wirkung oder einer Folge, deren Ursache oder deren Grund zwar als existierend vorgestellt oder denkend vorausgesetzt wird, aber unbestimmt bleibt.

Umgekehrt bedeutet Wahrscheinlichkeit die Auffassung einer Erscheinung als Ursache oder Grund, deren Wirkung oder Folge zwar als existierend vorausgesetzt oder gedacht wird, aber nicht mit Bestimmtheit in das Bewußtsein erhoben zu werden braucht.

Gewißheit endlich bedeutet die Auffassung der Erscheinung als gegebene Wirkung oder Folge aus gegebener Ursache oder gegebenem Grunde.

Da der Satz vom zureichenden Grunde die Art unserer Erkenntnis darstellt, und dieser Satz ausgedrückt ist in den Kategorien der Relation, so drücken die Kategorien der Modalität die Art aus, in der dieser Satz angewandt wird. Die Kategorie der Zufälligkeit befähigt uns von seiner Anwendung überhaupt abzusehen, die Erscheinungen ohne jede Beziehung aufeinander, als Substanzen in ihrer Selbständigkeit aufzufassen, während die Kategorie der Gewißheit uns befähigt, das Gesetz in seiner ganzen Strenge anzuwenden. Die beiden übrigen Kategorien gestatten unserem Vorstellungs- und

Denkvermögen eine Einschränkung (oder eine Ausdehnung, wie man will) nach der einen oder der andern Seite.

Wir wären somit zu der gesuchten Definition des Begriffes „Freiheit" gelangt. Freiheit ist Unabhängigkeit vom Gesetz des zureichenden Grundes im allgemeinen, vom Gesetz der Kausalität im besondern Sinn. Die Art und die verschiedenen Grade dieser Unabhängigkeit sind ausgedrückt in den kategorialen (also nicht weiter reduzierbaren, ursprünglichen oder aprioristischen) Begriffen der Modalität. Man kann diese Kategorien mit einem Ausdruck Kants, der freilich in einem ganzen andern Zusammenhang in der Kritik der praktischen Vernunft gebraucht ist, ihn auf die Kritik der reinen Vernunft (wohin er wirklich gehört) übertragend, geradezu als die Kategorien der Freiheit bezeichnen.

Wir gelangen hiermit zu unserem eigentlichen Thema.

Zweites Kapitel.

Die Willensfreiheit.

Das uns allen wohlbekannte Gefühl, welches durch den Begriff „Freiheit" sprachlich ausgedrückt wird, beruht also, wie im vorhergenden auseinandergesetzt ist, auf der Unabhängigkeit vom Satze des zureichenden Grundes im allgemeinen, von dem Gesetze der Kausalität im besonderen, philosophisch ausgedrückt auf den seelischen Mächten der Modalitätskategorien. Alle Erscheinungen, welche die Anwendung dieser Kategorien im Gefühl, in der Anschauung, in der vernunftgemäßen Betrachtung (der denkenden Analysis) zulassen, können daher das Prädikat der Freiheit erhalten. Sie bekommen dasselbe beigelegt dadurch, daß sie zufällig, möglich, wahrscheinlich sein können.

Dies gilt von allen Naturerscheinungen, auch von denen die wir als objektive zu bezeichnen gewohnt sind. Wenn wir beispielsweise sagen: „es kann ein Gewitter kommen" oder „es gibt wahrscheinlich ein Gewitter", so heißt das in unsere Ausdrucksweise übersetzt: es steht dem Gewitter frei zu kommen, denn soviel wir sehen, ist der Zustand der Atmosphäre derart, daß darin keine Ursache liegt, welche sein Kommen verhindern würde. Dabei geben wir uns keine Mühe, diesen Ursachen genauer nachzugehen,

obgleich wir uns bei konsequentem Nachdenken sagen müssen, daß das Gewitter kommen oder ausbleiben muß, weil es von dem Zustande der Atmosphäre in der bestimmtesten Art abhängt. Wir sagen: es fällt mir zufällig ein Stein auf den Kopf, also kümmern wir uns nicht um die Ursachen dieser Wirkung, obgleich es doch ganz sicher ist, daß diese Erscheinung aus dem Zusammentreffen zweier Kausalketten abgeleitet werden kann, um die wir uns aber bei der Auffassung jener Erscheinung nicht kümmern, und uns folglich dabei von der Kausalkette unabhängig fühlen.

Was von den Naturereignissen gilt, das gilt auch von unseren Handlungen, welche die räumlichen Erscheinungen unseres Willens in der Form der Bewegung sind. Wir handeln dann frei, wenn wir das tun können, was wir wollen, das heißt, wenn kein Grund oder keine Ursache in unserem Bewußtsein sich finden läßt, weder in uns selbst noch in den Objekten, welche einen hindernden Einfluß auszuüben imstande wären. Wenn ich zufällig etwas tue, wenn es mir möglich ist, etwas zu tun, wenn ich wahrscheinlich eine Handlung ausführen werde, dann tue ich das entweder ohne jede Berücksichtigung von Gründen oder Folgen, Ursachen oder Wirkungen (also zufällig) oder mit einer unvollständigen Berücksichtigung derselben (also möglicher- resp. wahrscheinlicherweise), das heißt mit größerer oder geringerer Freiheit. Eine denkende Analyse meiner Handlungen wird mir gleichwohl jedesmal das Resultat ergeben müssen, daß diese ohne Grund und Folge, oder ohne Ursache und Wirkung gar nicht in die Erscheinung treten können, daß sie immer streng determiniert sind, nur in meiner Betrachtungsart und meiner Gefühlsweise dies nicht regelmäßig sind.

Was von den Handlungen gilt, die doch nichts sind als die Wirkungen des Wollens (genauer des Entschlusses, der kategorial definiert werden muß als Wollen mit Gewißheit funktioniert) in räumlicher Erscheinung, muß ganz genau so von allen Willenserscheinungen gelten, seien sie, als Begriffe ausgedrückt, einfach oder mehrfach funktioniert, sei also e. g. eine Willenserscheinung eine „Regung“ oder eine „Laune“ (Wille als Zufälligkeit), oder Neigung resp. Absicht (Wille als Möglichkeit), oder „Lust“ (Wille als Wahrscheinlichkeit). Gleichviel was ich mag, begehre, wünsche, beabsich-

tige oder wozu ich mich entschließe, bei einer genauen denkenden Analyse muß sich immer zeigen, daß für mein Wollen ein bestimmter Grund, oder eine, in oder außer mir liegende, Ursache existiert. Aber wenn ich aus Laune, also zufällig handle, kümmere ich mich in meinem Bewußtsein nicht um Grund oder Ursache dieser Laune, meine Handlung erscheint mir, und unter bestimmten Bedingungen auch Andern, „frei" zu erfolgen. Neige ich zu einer Handlung, so ist sie möglich, wenn ich ihre Folgen nicht kenne, oder nicht kennen will. Gleichwohl ist es klar, daß ich die Handlung ausführen werde oder nicht, je nachdem die Gründe oder Ursachen für das eine oder das andere in oder außer mir vorhanden sind, oder fehlen. Treibt es mich zu einer Handlung, so ist sie wahrscheinlich, das will sagen, es ist Grund dafür vorhanden, aber dieser Grund kann in meinem Bewußtsein durch einen Gegengrund aufgehoben werden, Gleichwohl ist es bei der denkenden Analyse gewiß, daß die Handlung entweder ausgeführt wird oder nicht, je nachdem der Gegengrund existiert oder nicht.

Die Freiheit des Handelns ist somit nur ein besonderer Fall der Freiheit des Wollens im allgemeinen. Eigentlich identisch damit ist die so viel behandelte Freiheit des Wählens. Die sogenannte freie Wahl besteht in nichts anderem, als daß von zwei Handlungen die eine oder die andere möglicherweise, oder auch wahrscheinlicherweise, ausgeführt wird. Wenn von zwei sich einander ausschließenden Handlungen die eine gewählt wird, so trägt in dem Streit zweier sich entgegenstehender Willensrichtungen die stärkere immer den Sieg davon. Man sagt (Schopenhauer), daß wir die Wahl zwischen zwei Motiven haben. Allein was man „Motiv" nennt, ist nichts weiter als „Wille als Grund", i. e. „Beweggrund". Zwei Motive (auch identisch mit Zweckbegriff) sind einfach zwei verschiedene Wollungen, die in unserer Psyche miteinander kämpfen. Solange der Kampf nicht entschieden ist, erscheint es im Gefühl oder auch in der untersuchenden Vernunft möglich oder wahrscheinlich, daß sowohl das eine wie das andere Motiv den Sieg davontrage. Gleichwohl ist es sicher, daß immer nur das stärkere Motiv siegt, es beruht also die Freiheit der Wahl lediglich auf der Unkenntnis der Stärke der Motive, und nur diese Unkenntnis

bedingt die Anwendung der Modalitätskategorien, welche im andern Falle denen der Relation das Feld zu räumen hätten.

Ebenso wie jedes Wollen in seinem Verlauf abhängig ist vom Gesetz des zureichenden Grundes, so ist es auch sein Entstehen, seine Existenz. Die Frage: ist irgend eine Willensexistenz frei zu entstehen? ist zu verneinen, denn eine jede Willensregung hat einen Grund in einem andern Wollen, der im einzelnen wohl schwer aufzufinden oder ganz verborgen bleiben kann, aber dennoch da sein muß, oder man müßte die Annahme machen, daß es Erscheinungen gebe, die keinen Grund oder im engeren Sinne keine Ursache hätten. Einer solchen ungereimten Annahme, die gleichwohl, um die Willensfreiheit in objektivem Sinne zu retten, gemacht worden ist, steht eben das Gesetz vom zureichenden Grunde, welches als das allgemeine die innere Erscheinung und als das spezialisierte der Kausalität die äußere Erscheinung beherrscht, entgegen, welche beide ihren gemeinsamen Ausdruck finden in der Lehre vom psychophysischen Parallelismus. Diese Lehre wird in neuester Zeit Fechner zugeschrieben, der sie jedoch sich erst in zweiter Linie zu eigen gemacht hat. In ihrer ausgeprägten Form stammt sie vielmehr von Arthur Schopenhauer. Sie bildet die Basis seiner gesamten Weltanschauung in erkenntnistheoretischer Beziehung. In ihren Anfängen ist sie wohl auf Spinoza (denkende und ausgedehnte Substanz) zurückzuführen.

Während die Form unseres geistigen Wesens die Zeit ist, erscheint es dennoch auch räumlich (auch das der Tiere) als Sinnesorgane und Gehirn mit dem sensiblen und dem motorischen Nervensystem. Ein jeder Willensakt, soweit er bewußt ist (unbewußte Vorgänge gehen uns hier nichts an), ist in seiner räumlichen Erscheinung ein Vorgang in der Hirnrinde mit daran sich anschließenden elektrochemischen Vorgängen im zentralen und peripherischen Nervensystem. Wäre das Gehirn des Menschen durchsichtig zu machen, so würden wir während seines ganzen Lebens die Bewegungen in der Hirn- und Nervensubstanz wahrnehmen können (ja man vermöchte die seines eigenen Hirns im Spiegel zu beobachten), welche doch sämtlich in andern Bewegungen ihre Ursache haben, nämlich in dem, was die Physiologen als „Sinnesreize“ bezeichnen,

ein Ausdruck, der freilich falsch ist, denn ein Sinnesreiz ist schon wirkliche Empfindung, man sollte statt dessen sagen „äußere" (außerhalb des Organismus liegende) Ursachen. Es geht also der Ablauf des ganzen Lebens mit seinen sämtlichen Willenserscheinungen, welche die Form der Bewegung haben, durchaus streng nach dem Gesetze der Kausalität vor sich, und somit ist eine jede Freiheit im Sinne der Indeterministen völlig ausgeschlossen.

Das aber, was in der räumlichen (äußern, objektiven) Erscheinung Ursache und Wirkung ist, das ist in der zeitlichen (inneren, subjektiven) Grund und Folge. Es existieren hier nicht zwei voneinander im Grunde ihres Wesens verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Was innerlich Wille ist, das ist äußerlich Bewegung im Raum (gegenüber der Empfindung in der Zeit), und umgekehrt. Wäre also der Wille im Sinne des Indeterminismus frei, so müßte den Willensvorgängen im Gehirn und dem Nervensystem, die sie doch nur objektivieren, Bewegungen entsprechen, die keine Ursache hätten, das aber ist undenkbar. Daß jedoch in der räumlichen Erscheinung alles streng necessitiert sei, dagegen in der seelischen, zeitlichen, ein ursachloses Geschehen vorkomme, ist geradezu heller Widersinn, obgleich es noch vor nicht langer Zeit von juristisch-philosophischer Seite behauptet worden ist. Denn Ursache und Wirkung sind nichts anderes als die äußeren Erscheinungen von Grund und Folge, man müßte also behaupten können, daß es irgend etwas gebe, was als Existenz keinen Grund hätte, grundlos wäre.

Die Art der Willensfreiheit, die praktisch am wertvollsten ist, nämlich die Möglichkeit das zu tun, was man will (wobei die Modalitätsbestimmung auf äußere Ursachen geht, von denen der Wille unabhängig sein muß, während es sich bei der Wahlfreiheit und auch bei der moralischen Freiheit um innere Ursachen oder innere Gründe handelt), diese ist bei uns in Deutschland von jeher nicht leicht zu finden gewesen, und deshalb suchen sich Juristen und philosophierende Theologen eine transzendente Freiheit, statt einer immanenten, zu konstruieren. Selbst Arthur Schopenhauer verfiel in eine große Petitio principii, wenn er der Meinung war, die Freiheit müsse im Esse liegen, da sie nicht im Operari zu finden

sei, aus dem er sie unwiderleglich vertrieben hatte. Denn woher wußte er und sein Lehrer Kant so sicher, daß die Freiheit überhaupt irgendwo liegen müsse?

Die Freiheit, wie sie Kant und Schopenhauer verstanden wissen wollten, liegt, wie sie beide gefunden haben, nicht im Operari, und auch im Esse kann sie nicht liegen, soweit unsere Vernunft sich davon Rechenschaft zu geben vermag, was im letzten Kapitel dieser Abhandlung gezeigt werden soll.

Freiheit liegt einzig und allein in unserm Gefühl.

Dies Gefühl besteht in dem Bewußtsein, daß eine Erscheinung nicht streng necessitiert sei. Freiheit des Wollens bedeutet also nichts anderes, als daß ein Wollen nicht mit Gewißheit habe entstehen oder verlaufen müssen, sondern daß es nur wahrscheinlich, oder nur möglich und zufällig sein könne. Es verhält sich mit den Äußerungen des Willens innerhalb der menschlichen Seele, also mit den inneren Ereignissen, nicht im mindesten anders als mit jedem beliebigen äußern Naturereignis, das sich in unserer Erfahrung findet. Nehmen wir das alte Beispiel vom Gewitter. Es kommt „zufällig", wenn uns die Zustände der Atmosphäre ganz und gar nicht in das Bewußtsein kommen, wir merkten aus irgend einem Grunde nicht darauf. „Es ist möglich, daß ein Gewitter kommt", sagen wir in dem Falle, daß etwa die Schwüle der Luft in uns diese Vorstellung entstehen läßt; „es kommt wahrscheinlich ein Gewitter" sagen wir, wenn wir Wolken von bestimmter Beschaffenheit sich sammeln sehen. In allen diesen Fällen liegt aber in den Verhältnissen der Atmosphäre, in der Windrichtung etc., sicher die Ursache, ob das Gewitter kommt oder nicht, ob es entsteht oder, bereits da, sich dennoch wieder verzieht. Wären wir imstande gewesen, die Ursachen zu finden oder auch nur zu suchen (wovon uns irgend ein Motiv, sei es e. g. Denkfaulheit oder eine uns lebhafter anziehende Vorstellung, abzog), so konnte von mögen oder wahrscheinlich sein nicht gesprochen werden. Das Gewitter konnte kommen, es konnte aber auch wegbleiben, es war somit in unserm Sinne frei, in unserm Gefühl frei, zu kommen oder zu gehen — weil wir seinen Ursachen nicht nachforschen wollten.

Nicht ein Jota anders verhalten sich die innerhalb der Psyche auftretenden Ereignisse, die wir als Erscheinungen des Willens kennen. Mögen sie Regungen oder Neigungen und Triebe, mögen sie Begehrung oder Verwerfung darstellen, seien sie charakterisiert als Laune, als Wunsch oder als Entschluß, immer haben sie eine ganz bestimmte Entstehungsursache oder bestimmten Entstehungsgrund, mag dieser sich auf eine unmittelbar erkannte Sinneswahrnehmung zurückführen lassen, oder auf eine Gedankenreihe, oder endlich in den Tiefen des Allgemeingefühls verborgen bleiben. Die Analyse mittels der denkenden Vernunft lehrt dies für alle Fälle ohne Ausnahme, während wir im einzelnen den Grund der Entstehung einer Willenserscheinung nicht nur nicht kennen, sondern ihn auch gar nicht zu erforschen versucht sind, in andern Fällen ihn mehr oder weniger genau kennen, ihn mehr oder weniger zu erforschen neigen. Streng genommen wissen wir beim Nachdenken darüber sehr wohl, daß ein jedes Wollen genau necessitiert ist, dennoch sind wir imstande, uns, ohne uns um Grund und Folge, Ursache und Wirkung zu kümmern, einfach unsern Gefühlen zu überlassen. Ja es gibt nur verhältnismäßig wenige Menschen, denen jenes Wissen eigen ist, daß alle Erscheinungen streng necessitiert sind, das Leben der meisten Individuen ist ausgefüllt durch Anschauen und Fühlen, das der wenigsten auch nur zum großen Teil durch bewußtes Erkennen. Aber selbst das bewußte Erkennen ist immer von dem Gefühl begleitet. Dies erklärt sich durch seine Natur, Erkennen ist nur eine besondere Art des Wollens, selbst als vernünftiges Denken. Die Gefühle des Zufälligen, Möglichen, Wahrscheinlichen und Gewissen begleiten nicht nur das Fühlen im engeren Sinne (Lust- und Unlust), nicht nur die unmittelbare sinnliche Anschauung, sie sind ebenso unzertrennlich von den langen Gedankenreihen der wissenschaftlichen Forschung, sei es Experimentalarbeit, sei es Mathematik oder reine Logik. Das Gefühl der Freiheit tritt in allen diesen Gebieten, so verschieden sie voneinander sind, auf. Im Tun sowohl wie im Denken können wir uns frei fühlen. Wir sind in der Tat frei, aber wovon? Von nichts weiter als von der bewußten Anwendung des Kausalgesetzes und, allgemeiner gesagt, vom Gesetz des zureichenden Grundes.

Platonisches Gebetsleben.

Von

Ernst Bickel.

Die Entstehung der jonischen Wissenschaft, nach der die Kultur der Gegenwart sieht, um das richtige Blickbild der griechischen Geistesgeschichte zu erhalten, ist durch die freie Stellung des hellenischen Denkens zur Religion möglich geworden[1]). Mag auch die Scheidung zwischen Wissenschaft und Religion, wie sie das Aufleben der Erfahrungswissenschaften in den Griechenstädten der Kolonien zeitigte, nicht einmal da, wo es sich um die Verschmelzung verschiedentlichen Wissensstoffes zu philosophischen Weltbildern handelte, eine grundsätzliche und vollkommen bewußte gewesen sein, so endigte doch die den Kolonien entstammende wissenschaftliche Aufklärung zur Sophistenzeit in rein rationalistischen Richtungen und atheistischer Entfremdung des wissenschaftlichen Denkens nicht nur von der Volksreligion, sondern von dem religiösen Leben überhaupt[2]). Wie aber ungeachtet der Gestaltungskraft des jonischen Geisteslebens erst auf Attikas Boden die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit vorbildlich für späteste Folgezeit in Platons Akademie erstand[3]), so erscheint das Verhältnis dieser in sich geschlossenen wissenschaftlichen Gemeinde zum religiösen Leben von vornherein nicht nach dem Muster jonischen Gelehrtentums geartet. Und zwar braucht die Darstellung des religiösen Lebens der Pla-

[1]) Vgl. Zeller, Die Philos. d. Griechen I[5] S. 48f.

[2]) Über Atheismus in der griechischen Aufklärung vgl. Cic. nat. deor. 1,117 „horum (Protagorae, Diagorae) . . . sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, . . . sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur.“ Origen. π. εὐχ. 5,1 p. 308 K. Prokl. Tim. 64 A p. 207 D.

[3]) Vgl. Schwartz, Rede auf H. Usener S. 11. Wilamowitz, Die griech. Literatur des Altertums S. 227.

tonischen Akademie sich nicht auf solche Beobachtungen zu beschränken, die von der sakralen Eigenart der Akademischen Stiftung und dem Musendienst in dem Haine Akademos ausgehend die Wahrung des formalen Zusammenhangs der Akademie mit der Volksreligion sicherstellen. Auch wird von dem Einblick in das besondere Wesen des Akademischen religiösen Lebens die Entscheidung abhängen, ob der ausschließliche Grund dieses religiösen Lebens in der Bedingtheit der Persönlichkeit Platons und derjenigen der anderen Akademiker gefunden werden kann, oder ob die Platonische Weltanschauung mit sachlichem Zwang die positive Betätigung philosophischer Frömmigkeit veranlaßte.

Die Frage nach dem inneren religiösen Leben Platons und der Akademischen Gemeinschaft hat sich der Hauptsache nach mit der wichtigsten Erscheinungsform des ethisierten religiösen Lebens, mit dem Gebet zu befassen. Der Dialog Phaidros, derjenige Dialog Platons, in dem er eine bestimmte Weise des Lehrens und Lernens unter grundsätzlicher Stellungnahme zu anderer Schulführung für die richtige erklärt hat, und der, nach sprachlichen und sachlichen Gesichtspunkten beurteilt, als die schriftstellerische, dichterische Ankündigung der Gründung des neuen Gelehrtenbundes der Akademie angesprochen werden darf[4]), schließt bezeichnenderweise mit einem Gebet, p. 279 B f. ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν, ἔξωθεν δ' ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν. τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι, ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτ' ἄλλος ἢ ὁ σώφρων. Eine nähere Prüfung, ob dies Gebet, wie es Platon den Sokrates sprechen läßt, als eine für die Akademische Brüderschaft vorbildliche Gottesanrufung nach Platons Meinung zu deuten sei, ist um so angezeigter, als die vorliegenden Behandlungen des Platonischen Gebetes, und zwar gerade auch die in neuester Zeit hinzugekommenen, dieses Phaidros-Gebet in flüchtiger Verkennung seines Sinnes genauer zu erklären versäumen. So wird in der Abhandlung von H. Schmidt „Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus“ (Gießen 1907) S. 8 die Ansicht vertreten, daß dem Beten des Sokrates ein Denkmal mit dem Phaidros-Gebet von Platon gesetzt werde, während die

[4]) Vgl. Natorp, Platos Ideenlehre S. 59 ff.

„simplicitas“ und „ingenuitas animi“ des Sokrates aus dem Gebet spräche. Aber falls nicht die Worte „simplicitas“ und „ingenuitas“, mit denen hier das Phaidros-Gebet zu kennzeichnen gesucht wird, als ganz zufällig gewählt belanglos sind[5]), so entspricht es sicherlich nicht der Meinung Platons, die Eigenschaften der ἁπλότης (simplicitas) und etwa auch der ἐλευθερία oder παρρησία (ingenuitas) als für Sokrates eigentümliche Tugenden in dem Phaidros-Gebet zum Ausdruck gebracht zu finden; Platon hat gerade im Gegensatz zu anderer griechischen Philosophie die Eigenschaft der „simplicitas“ nicht als Tugend anerkannt, das Wort ἁπλότης in seinen Schriften überhaupt nur an einer einzigen Stelle Pol. 404 E in bezug auf die μουσική gebraucht. Ebensowenig wie die religionsgeschichtliche Arbeit Schmidts vermag die kirchengeschichtliche Betrachtung des Platonischen Gebetes, wie sie O. Dibelius im Rahmen des Buches „Das Vaterunser“ (Gießen 1903) in dem einführenden Überblick über die Geschichte des Gebetes in der Antike S. 7 gegeben hat, dem philosophischen Inhalt des Phaidros-Betens gerecht zu werden. Dibelius erklärt das Phaidros-Gebet als eine allgemeine Bitte an die Gottheit um das Gute schlechthin und stellt es zusammen mit der von Xenophon Apomn. 1, 3, 2 berichteten Gebetsweise des Sokrates: εὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, weiterhin mit den Gebetslehren des pseudoplatonischen Dialogs Alkibiades (p. 138 B. 148 A), die davor warnen, durch unvorsichtiges Bitten um Einzelgüter das eigene Unheil sich zu erbitten; ferner mit dem Mustergebet der Spartaner, wie es in demselben pseudoplatonischen Dialog Alkibiades (149 C) und bei Plutarch (Inst. Lac. 27 p. 239 a) überliefert ist: εὐχὴ δ' αὐτῶν διδόναι τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς, und schließlich auch mit der von Apollonios von Tyana (Philostr. Vita Apoll. 1, 11. 4, 40) empfohlenen Gebetsbitte: ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα. Alle diese Gebetsvorschriften mit Einschluß des Phaidros-Gebetes vereinigt Dibelius unter dem Gesichtspunkt, daß in ihnen das natürliche Beten einer reineren Gottesvorstellung entsprechend umzugestalten ver-

[5]) Die rhetorischen Urteile über das Phaidros-Gebet sind sehr zahlreich, vgl. z. B. Norden, Die antike Kunstprosa I S. 113. „Das literarische Gebet der Christen wurde geformt nach den eine Welt von Schönheit und Frömmigkeit umfassenden Schlußworten des Phaedrus.“

sucht werde; der Vorstellung einer allweisen Gottheit verdankten die Ermahnungen, um das Gute allgemein zu beten, ihren Ursprung.

Es verlohnt sich aber, die zahlreichen Gebetsvorschriften und Mustergebete der griechischen Aufklärung sorgfältig sich anzusehen und die ethische Richtung der einzelnen zu untersuchen. Denn nur die Einsicht in die verschiedenen Motive, die zu Platons Zeit auf die Schaffung philosophischen Gebetslebens einwirkten, ermöglicht es, den Ursprung und die geschichtliche Stellung des Phaidros-Gebetes zu ermitteln. Jene Aufforderungen der griechischen Morallehre, welche die Götter schlechthin um das Gute zu bitten ermahnen, zu denen Dibelius das Phaidros-Gebet rechnet, lassen sich keineswegs, wie Dibelius es versucht, durch den Hinweis kennzeichnen, daß sie sämtlich dem theistischen Motiv einer reineren Gottesvorstellung entsprängen. Die Warnungen im pseudoplatonischen Gebetsdialog Alkibiades (138 B. 148 A) vor dem Gebet um bestimmte Güter gründen sich in Wahrheit auf den Begriff hämischer Götter, angesichts deren auch Juvenal (Sat. 10, 7 f. 110 f.) von bestimmten Gebetsbitten abrät; der Zusammenhang in den Ausführungen des Dialogs stellt dies außer Zweifel. Andere jener zahlreichen Warnungen der antiken Ethik vor dem Gebet um bestimmte Güter bedienen sich zwar nicht der Vorstellung des Neides der Götter, haben aber dennoch keinen ethisierten Gottesbegriff, sondern eine durch Gelübde bestimmbare göttliche Macht zur Voraussetzung. Die Lehre der Stoa, die Gelübde um irdische Güter seien um so gefährlicher, je glücklicher sie sich verwirklichten, die sich besonders bei Seneca findet (dial. 7, 2, 3 epist. 22, 12. 31, 2. 60, 1. 94, 53 Pers. Sat. 2, 40), läßt die Allweisheit eines vergeistigten Gottesbegriffes außer Betracht; die Absicht dieser Lehre ist vielmehr lediglich ethische Aufklärung an Stelle religiösen Abhängigkeitsgefühles zu setzen. Es dürfte ein hinreichender Nachweis für die Behauptung zu erbringen sein, daß die in mannigfacher Literatur auftretende antike Gebetslehre, die Gottheit um nichts Bestimmtes, sondern um das Gute schlechthin zu bitten, mit der Ethisierung des Gottesbegriffes in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht, sondern ein Erzeugnis der das religiöse Leben bekämpfenden ethischen Aufklärung ist. Und zwar scheint die älteste

eindrucksvolle Kritik an dem Beten um bestimmte Güter zur Sophistenzeit auf dem Boden hedonistischer und pessimistischer Ethik entstanden zu sein. Denn jene lange zusammenhängende Ausführung im pseudoplatonischen Gebetsdialog Alkibiades (141 A bis 143 A), in der an den Beispielen der Bitten um politische Macht und um Kinderbesitz das Gebet um Einzelgüter als unbedacht und unweise zu kennzeichnen versucht wird, steht in unselbständiger Abhängigkeitsbeziehung zu hedonistischer Literatur. Dies ergibt sich erstlich aus der in dieser Ausführung des pseudoplatonischen Dialogs anzutreffenden Schätzung des Lebens als höchstes Gut. Von dem Leben heißt es hier, daß sein Besitz um kein Strategenamt feil sei (142 A), ja der Herrschaft über die Welt vorzuziehen sei: p. 141 C *ἀλλὰ μέντοι ἀντί γε τῆς σῆς ψυχῆς οὐδ' ἂν τὴν πάντων Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων χώραν τε καὶ τυραννίδα βουληθείης σοι γενέσθαι.* Diese letztere Äußerung darf um so mehr einen Wegweiser in der Quellenkritik des Dialogs abgeben, als sie den Autor in einen auffälligen Gegensatz zu seinem sonstigen literarischen Vorbild, zu dem größeren Dialog Alkibiades der Platonischen Sammlung bringt, in dem gerade umgekehrt zu wiederholten Malen (p. 105 A. C) der sofortige Tod dem Verzicht auf die Weltherrschaft vorangestellt wird. Die Bestimmung des Lebens als höchstes Gut in der Polemik gegen das natürliche Bittgebet im Gebetsdialog Alkibiades kennzeichnet den ethischen Standpunkt dieser Polemik eindeutig als denjenigen des Hedonismus. Daß Aristipp und die Kyrenaiker gelehrt haben, auf den Besitz des Lebens müsse man mehr bedacht sein als auf andere sonst hochgeschätzte Güter, bezeugt Laertios Diogenes (2. 79). Mit welchem Eifer der Hedonismus den Grundsatz, das Leben über alles zu schätzen, gefeiert hat, läßt sich in beachtenswerter Weise auch aus jenem sonderbaren poetischen Gebetsgelübde des Maecenas erkennen, das Seneca überliefert, epist. 101, 11 „debilem facito manu, debilem pede coxo, tuber adstrue gibberum, lubricos quate dentes: vita dum superest, benest; hanc mici, vel acuta si sedeam cruce, sustine.“ In der Schriftstellerei des Hedonismus ist offenbar mit dem Gedanken der Überschätzung des Lebens auf dieselbe paradoxe Art gespielt worden wie in der stoischen Diatribe mit dem Gedanken des Selbstmordes.

Des weiteren erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, daß die im pseudoplatonischen Dialog Alkibiades begegnende Kritik des Betens um bestimmte Güter auf ein wirkungsvolles Vorbild in der moralischen Schriftstellerei hedonistischer Sophistik zurückgeht, bei einer genaueren Betrachtung der Beispiele, an denen der Dialogschreiber die Gefährlichkeit des bestimmten Bittgebetes dartut. Das zweifelhafte und leicht in sein Gegenteil umschlagende Glück politischer Macht und Kinderbesitzes, wie es das Ziel natürlicher Gebetswünsche ist, gibt dem Dialogschreiber die Handhabe, die Bitten um bestimmte Güter als töricht zu veranschaulichen. Auch im Kynismus und in der Stoa ist freilich die Geringschätzung politischen Machtbesitzes und Familienglückes durchaus zu Hause, und Juvenal hat sogar gerade in seiner Gebetssatire innerhalb einer stoisch-kynisch gefärbten Darlegung (Sat. 10, 350 f) das Beten um Kinderbesitz zurückgewiesen. Gleichwohl sind im Dialog Alkibiades die Warnungen, Tyrannis und politische Tätigkeit zu erstreben oder Familienglück sich zu ersehnen, der Ausfluß einer ganz anderen Lebensweisheit als der kynisch-stoischen. Als vorzüglichster Nachteil, den der Besitz der Strategie im Gefolge haben könne, wird im Dialog Alkibiades die Verbannung vorgeführt (p. 142 A), während Kyniker und Stoiker, Krates, Teles, Musonios und Epiktet wetteifern zu betonen, daß Verbannung kein Übel sei[6]). Was die Zurückweisung des Betens um Kinderbesitz im Alkibiades angeht (p. 142 B f.), so mag für die quellenkritische Beurteilung dieser Ausführung weniger in Betracht kommen, daß die Kyniker teilweise nach Vorgang des Antisthenes auch freundlich der Ehe gegenüberstanden[7]). Aber auch in der kynisch-stoischen Polemik gegen die Ehe, im Diogenes-Brief 47 oder auch in der Erörterung des Epiktet über die Verwerfung des γάμος und der παιδοποιΐα (Diss. 3, 22, 67—82) wird man umsonst nach den Gedanken des Alkibiades Umschau halten. Andrerseits ist die pessimistisch schillernde Kritik des Eheglücks, wie sie der pseudoplatonische Alkibiades gibt, in dem Hedonismus des Sophisten Antiphon (Frg. 49 Diels) zu glän-

[6]) Vgl. A. Giesecke, De philos. vet quae ad exilium spectant sententiis (Leipzig 1891).

[7]) Vgl. K. Praechter, Hierokles der Stoiker S. 129 Anm. 1.

zender Darstellung gebracht worden. Und wenn nun auffällige Parallelen die Schriftstellerei des Antiphon zu der Tragödie des Euripides in Bezug setzen[8]), so darf für das Urteil über den Ursprung der Gebetskritik im Alkibiades ausschlaggebend scheinen, daß ein anapästisches Lied der Medea des Euripides (1094—1115) eine fast völlige Gleichheit des Gedankengangs mit der Auseinandersetzung des Alkibiades über das Wünschenswerte des Kinderbesitzes aufweist[9]). Wie Euripides erst von dem μοχθεῖν der Eltern bei dem Aufziehen der Kinder (1101—1104), dann von dem möglichen Verlust tüchtiger Söhne spricht (1105—1111), so gipfelt die Darstellung des Alkibiades nach Erwähnung der μοχθηρὰ τέκνα in dem Hinweis auf die Schicksalsschläge, die die Eltern ihrer Hoffnung berauben.

Daß nicht sittliche Erneuerung religiösen Gefühllebens, sondern ein rationalistischer Angriff auf das religiöse Leben die Gebetslehre, um nichts Bestimmtes zu beten, gezeitigt hat, und diese Gebetslehre einer pessimistischen Bewertung der Güter des Lebens besonders ansteht, wird auch ersichtlich aus dem Auftreten dieser Gebetslehre in der Legende von Trophonios und Agamedes, die den Preis des Nichtseins zum ethischen Sinn hat. Die Erbauer des Apollon-Tempels erbitten sich von dem Gott „nihil certi, sed quod esset optumum homini“ (Cic. Tusc. 1, 114), τὸ κράτιστον αὐτοῖς γενέσθαι (Axioch. 367 C), worauf ihnen der Tod zuteil wird. Die Gebetsformel, die um das Gute schlechthin bittet, verträgt die Ausdeutung im Sinne der Philosophie des Pessimismus; damit kennzeichnet sie sich als Gedankenerzeugnis ethischer Glückslehre, und in ihrer Auffassung vom Zwecke des Lebens als nicht gebunden durch die Beziehung auf einen sittlichen Gottesbegriff.

Auch das von Xenophon (Apomn. 1, 3, 2) berichtete Mustergebet des Sokrates: εὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι stellt das Gebet in den Dienst einer eudämonistischen Lebensanschauung. Denn daß unter dem Wort ἀγαθά Glücksgüter zu verstehen sind, lehren die von Xenophon gebrachten Beispiele unweiser Gebetsbitten um Einzelgüter wie χρυσίον, ἀργύριον, τυραννίς, an deren

[8]) Vgl. F. Dümmler, Akademika S. 171 Anm. 2.

[9]) Vgl. Dobree, Advers. II 392.

Stelle die allgemeine Bezeichnung ἀγαθὰ in dem Mustergebet tritt. Freilich stützt sich die Begründung, mit der Sokrates seine Art zu beten rechtfertigt: ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας, ὁποῖα ἀγαθά ἐστι auf die Vorstellung göttlicher Allweisheit, die für das Wohlergehen der Menschen sorgt. Aber diese Vorstellung der auf das Glück der Menschen bedachten Gottheit wird von Sokrates nicht im Sinne der Theodicee gefaßt. Die Gottesvorstellung der Theodicee, die Erinnerung, daß die Verteilung der Glücksgüter sich nach einer sittlichen Weltordnung zu richten habe, führt im Rahmen einer eudämonistischen Gebetsformel nicht zu dem Sokratischen Mustergebet, sondern zu demjenigen des Apollonios von Tyana: ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα· ὀφείλεται γάρ που . . . τοῖς μὲν ὁσίοις τἀγαθά (Philostr. Vita Apoll. 1, 11). In dem Mustergebet des Sokrates ist frommes Vertrauen auf die göttliche Güte, aber nicht ethisierte Ergebung in die göttliche Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht. So zeigt sich, daß auch für Sokrates nicht Versittlichung des Gottesbegriffes die Quelle einer einem solchen Begriff entsprechenden Gebetslehre geworden ist. Der Sokratischen Protreptik genügt die eudämonistische Gebetsformel der Aufklärung.

Im Hinblick auf die Gebetsphilosophie der griechischen Aufklärung, insbesondere des Sokrates, auf den religiösen Gehalt und die ethische Richtung dieser Gebetsphilosophie, tritt der Sinn des Platonischen Phaidros-Gebetes in faßbarem Gegensatz zutage. Bei dem Vergleich des Sokratischen Gebetes um das Gute schlechthin mit dem Gebet Platons erregt allererst Platons Ersetzung des Begriffes der ἀγαθά durch eine Reihe bestimmter Gebetswünsche die Aufmerksamkeit. Die erste Bitte des Phaidros-Gebetes: ὦ . . . θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν· ἔξωθεν δ' ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια, erinnert, indem sie den Besitz der inneren Schönheit an die Spitze der Gebetswünsche stellt, indem sie der Übereinstimmung des äußeren Menschen mit dem inneren gedenkt, an Platons Güterordnung im Philebos (p. 66 A f.), die von dem Maß und der Schönheit ihren Ausgang nimmt. Und wie der Zweck und das Ziel alles Seins, die höchste der Platonischen Ideen, im Philebos (p. 65 A) durch die Begriffe κάλλος, συμμετρία und ἀλήθεια bestimmt wird, so folgt im Phaidros-Gebet der Bitte um Schönheit und um

Übereinstimmung des äußeren Wesens mit dem inneren die Bitte um Weisheit: πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν. Diese weitere Bitte des Phaidros-Gebetes um den Reichtum der Weisheit führt ihrem Wortlaut nach keineswegs den Sinn des stoischen Paradoxon: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος (Cic. parad. 6) mit sich[10]. Die Ethik Platons macht sich den Kampf des Kynismus gegen den πλοῦτος so wenig zu eigen wie die Lehre des Aristippos: τὸν πλοῦτον . . . ποιητικὸν ἡδονῆς εἶναι (Laert. Diog. 2, 92). Dementsprechend darf auch die letzte Bitte des Phaidros-Gebetes: τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτ' ἄλλος ἢ ὁ σώφρων den Wunsch nach materiellem Besitz, soweit soziale Mäßigung ihn verstatte, enthalten. Die Wertschätzung des äußeren Besitzes richtet sich in dieser Schlußbitte des Phaidros-Gebetes nach dem formalen Kriterium der ethischen Gesinnung bei dem Erwerb des Besitzes, wie in ähnlicher Weise auch sonst von Platon materieller Besitz als Gut gewertet wird (vgl. Nom. 631 C πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὀξὺ βλέπων, ἄνπερ ἅμ' ἕπηται φρονήσει). Es zeigt sich also, daß die einzelnen Gebetswünsche des Phaidros-Gebetes im Hinblick auf die besondere Philosophie Platons nach ihrer Reihenfolge und Auswahl verständlich sind. Im Sinne des Platonismus ist vorzüglich auch der Begriff des σοφός, der dem Phaidros-Gebet als πλούσιος gilt, weiter auszulegen: der Begriff bestimmt sich nach der Tugend des ersten Standes der Platonischen Politeia, der σοφία, in der mathematisch-wissenschaftliche Bildung mit der ethischen sich vereinigt (Pol. 429 A. 522 Ef. und sonst). Außerdem mag noch, was den Gebetswunsch des Phaidros-Gebetes nach körperlicher Schönheit in seinem Verhältnis zu Platons Ethik angeht, auf die wichtige Stelle, die der gymnastischen Ausbildung in der Platonischen Politeia eingeräumt ist, hingewiesen werden (Pol. 403 Cf. und sonst). Bei solchem Vergleich des Phaidros-Gebetes mit dem Platonischen Lebensideal in seiner unverkennbaren Eigenheit tritt es klar zu tage, daß eben dieses Lebensideal den Gegenstand des Bittgebetes im Phaidros ausmacht. Die schriftstellerische Einführung des Akademischen Gelehrtenbundes schließt mit einem Mustergebet, das für die neuen Vorsätze des Lebens in der Akademie den Segen der Götter sucht.

[10]) Nur eine einzige jüngere Hs. (Ambros. r) bietet: μόνον νομίζοιμι.

Die ethische Bedeutung des Platonischen Mustergebetes mit seiner Reihe von Einzelwünschen gegenüber dem Sokratischen Gebet um das Gute schlechthin liegt in Platons Verzicht auf das Kriterium der Utilität bei der Abfassung der Gebetsformel. Das ethisierte Bittgebet im Phaidros steht in inniger Beziehung zu der höchsten Zweckursache der Platonischen Ideenlehre; so darf im Gegensatz zu den Gebetsvorschriften der griechischen Aufklärung für Platon die ethische Gottesidee als maßgebend für die Gestaltung des Mustergebetes gelten. Aber angesichts der Angriffe, die das natürliche Gebetsleben von seiten der griechischen Aufklärung mit den Ratschlägen, um das Gute allgemein zu beten, erfahren hat, muß auch die rein religiöse Bedeutung des Platonischen Mustergebetes Hervorhebung finden. Wenn in der Frömmigkeit eines Bittgebetes die Sehnsucht nach Erfüllung des Platonischen Ideals im Phaidros Ausdruck gewinnt, so ist das religiöse Motiv dieses Bittgebetes das nämliche, das auch außerhalb philosophischer Weltanschauung das jeweilige Ideal griechischen Lebens zum Gegenstand von Mustergebeten gemacht hat. Hinsichtlich seines religiösen Motivs ist das Phaidros-Gebet mit der Gebetselegie des Solon (Frg. 12) zusammenzuhalten, die um ὄλβος, δόξα, χρήματα und um Ähnliches, als das Ideal des Athenischen Mannes, die Götter bittet. Nichts anderes als die schematische Setzung eines Lebensideales als Bittgebet bedeutet auch die in den bisherigen Behandlungen griechischer Gebetslehren als ethisiertes Gebet gepriesene Bitte der Lakedämonier: διδόναι τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς (Ps.-Plut. Inst. Lac. 239 A Ps.-Plat. Alk. II 148 C); die καλοκἀγαθία als dorisches Ideal ist in dieses Mustergebet aufgelöst. Besonders hat aber auch die popularphilosophische und religiöse Bewegung des Kynismus ihr Lebensziel in Mustergebete zu fassen gesucht. Die Gebetsvorschrift bei Juvenal (Sat. 10, 356): „orandum est ut sit mens sana in corpore sano" ist nicht mit Friedländer (Ausgabe S. 487) als Umschreibung des gewöhnlichen Gebetes um „bona mens" und „bona valetudo" (Petron 61, 1. 88, 8 Sen. epist. 10, 4) ohne weitere Erklärung abzutun. Der Ausdruck „mens sana" bei Juvenal wird in seiner Bedeutung nicht ausgeschöpft mit dem Hinweis auf ein Streben Juvenals nach antithetischer Ausdrucksweise angesichts der Wendung „in corpore sano".

Vielmehr handelt es sich bei Juvenal um die Wiedergabe eines eigentümlichen Glückszieles der Kyniker, deren Wertschätzung der „mens sana“ nach dem Satze: ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται (Cic. parad. 4) zu messen ist. Über die Notwendigkeit des gesunden Leibes zum Glück spricht näher Themistios (π. ἀρ. 38. Rhein. Mus. 27. 1872. p. 455)[11]). Auch die kynische Umdichtung der Gebets-Elegie des Solon durch Krates (Frg. 10 Diels) macht die Verwirklichung einer Lebensanschauung zum Gegenstand eines Gebetes.

Dieses öftere Vorkommen der Umsetzung eines Lebensideales in die Form des Bittgebetes darf die Meinung bestätigen, daß in dem Phaidros-Gebet der Gesamtzweck des Menschendaseins das Ziel der Gebetswünsche bildet. Hat aber Platon am Schluß des Phaidros sein Lebensideal in der Form eines Bittgebetes bekannt, so erscheint ein solches Bittgebet an solcher Stelle des Platonischen Schrifttums um so denkwürdiger, als der Phaidros das geplante Leben des Akademischen Bundes in vorbildlichen Zügen andeutet. Wenn das Philosophentum des Akademischen Thiasarchen im Bittgebet um die eigene Vollendung gipfelt, so erweist sich das religiöse Leben der Akademie Platons wesensfremd der Neuplatonischen Mystik, der das Gebet nicht eine Bitte an die Gottheit, sondern ein Verkehr und ein Gespräch und schließlich ein Einswerden mit derselben gilt. Die irrtümliche Auffassung des Platonischen Gebetes als ὁμιλία und διάλεκτος tritt bereits mit anspruchsvoller Sicherheit bei Maximus Tyrius auf, Dissert. 11, 8 ἀλλὰ σὺ μὲν ἡγεῖ τὴν τοῦ φιλοσόφου (Πλάτωνος) εὐχὴν αἴτησιν εἶναι τῶν οὐ παρόντων. ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων. Unter den Neuplatonikern vermeint Proklos das Gebet Platons selber seinem Wesen nach zu schildern, τῷ Πλάτωνι συμφώνους ἀποδοῦναι τοὺς περὶ εὐχῆς λόγους (Tim. 64D p. 209 Diehl), wenn er in der wahren Gottesanrufung die Teile der γνῶσις, οἰκείωσις, ἐμπέλασις und ἕνωσις beschlossen sieht (65B p. 211D)[12]). Von der christlichen

[11]) Über den kynischen Grundsatz „mens sana in corpore sano“ vgl. auch Hirzel, Der Dialog I S. 449. — Ein anderes Philosophenideal als Juvenal hat Fronto im Sinn p. 143 N.f. „si me interrogas concupiscamne bonam valetudinem, abnuam equidem, si sim philosophus“.

[12]) Über die Gebetstheorien der Neuplatoniker vgl. H. Koch, Ps. — Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. z. christl. Litt.- u. Dogmengesch. I) S. 178ff.

Katechetenschule zu Alexandreia wurde der Begriff des Gebetes als ὁμιλία aufgenommen, wie er in der Philosophie als der Platonische bereit stand (vgl. Clem. Alex. Strom. 7. 39 p. 854 P. Orig. π. εὐχ. 9, 2 p. 318 K.). Und doch hat Platon selber in Übereinstimmung mit dem Mustergebet im Phaidros durch ausdrückliche Begriffsbestimmung die αἴτησις als in dem Wesen des Gebetes liegend anerkannt, vgl. Nom. 801 A εὐχαὶ παρὰ θεῶν αἰτήσεις εἰσίν (Polit. 290 C f. Defin. 415 B). Dabei ist es unmöglich, gegen diese Auffassung des Platonischen Gebetes, die das abhängige Verhältnis des endlichen Wesens zu dem unendlichen im Gegensatz zu der ἕνωσις des Neuplatonismus festhält, ein Wort Platons wie Nom. 716 D anzuführen, in dem das religiöse Leben als ein προσομιλεῖν . . . τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασι καὶ ξυμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν bezeichnet wird. Wenn von einen mystischen Gehalt der Platonischen Lehre zu sprechen ist, so darf hierunter nicht ein durch Gebet herbeigeführtes Einswerden mit der Gottheit verstanden werden. Die Mystik des Platonismus erschöpft sich erstlich in Platons Verwendung der Orphischen Vorstellung der κάθαρσις der Seele im Dialog Phaidon und im Sophist (230 C f.); diese κάθαρσις, deren völliges Gelingen im Diesseits Platon für unmöglich hält, läßt er seinerseits ausschließlich auf Grund der φρόνησις und Dialektik in die Wege geleitet werden, ohne irgendwo eines Gebetslebens zu gedenken. Alsdann sind mystische Merkmale in derjenigen Art der Platonischen Erkenntnis zu finden, die das enthusiastische Schauen der höchsten Idee mit Hilfe der ἀνάμνησις versucht, wie diese Erkenntnis besonders im Phaidros (249 D f.), im Symposion (210 A f.) und im 6. und 7. Buch der Politeia, hier in dem Bilde des Anblicks der Sonne, geschildert wird. Aber dieses Schauen der höchsten Idee bedeutet für Platon immer nur das Auffinden einer Methode, des Blickweges zur Gottheit; nicht die ἕνωσις mit ihr, sondern die ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν (Theait. 176 B. Vgl. Pol. 500 D ὅ γε φιλόσοφος . . . θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται. 613 A εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ). Die Frage, ob das religiöse Leben der Platonischen Akademie in einem der ἕνωσις des Neuplatonismus ähnlichen Gebetszustand seine Spitze erreicht, oder ob dasselbe in dem Bittgebet des Phaidros gipfelt, zielt nicht auf einen

Gradunterschied der religiösen Färbung der Persönlichkeit Platons: vielmehr ist die richtige Beantwortung dieser Frage für die Bestimmung des sachlichen Verhältnisses zwischen Religion und Platonischer Philosophie von entscheidender Bedeutung. Denn mit der Auffassung des Gebetes als ἕνωσις mit der Gottheit steht das Ideal des in der Gemeinschaft mit Gott vollkommenen Philosophen in unlösbarem Zusammenhang. Dieses Ideal ist im Eklektizismus der griechischen Philosophie, im Neuplatonismus und im christlichen Gnostizismus zu Hause[13]). Der kritische Begriff des Platonischen Philosophen aber, der nach der treffendsten Darlegung seines Wesens im Symposion (204 B) als μεταξὺ . . . σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς dem Eros, dem Sohne des Πόρος und der Πενία gleicht, verträgt sich ganz und gar nicht mit dem Gedanken, daß der befriedigte Zustand seliger Innenerfahrung den höchsten Inhalt des Menschendaseins darbiete. Somit ist die eigentlich mystische Auffassung des Platonischen Gebetslebens außerstande, auch nur den religiösen Charakter des Akademischen Gelehrtenbundes, wie dieser im Phaidros und Symposion erscheint, mit der in der Akademie verkündeten Philosophie in Einklang zu bringen. Es wäre also nicht nur für die weltfremde, asketische Färbung der Religion des Phaidon, sondern vielmehr für den gesamten religiösen Gehalt des Platonismus der Ursprung einzig und allein in der widerspruchsvollen Bedingtheit der Platonischen Persönlichkeit zu suchen. Ist aber ein Bittgebet der Gipfelpunkt des religiösen Lebens der Akademie Platons, so erscheint ein solches Mustergebet in bestimmter Beziehung zu dem Ideal des Akademischen Philosophen, der in ununbefriedigter Sehnsucht nach dem Ziel der Vollendung strebt. Wenn in lebendigster Wirkung der Platonische Eros seinen Ruf

[13]) Über die Gottesgleichheit des Weisen der mittleren Stoa vgl. z. B. Sen. epist. 31,8. 53,11. 73,12 ff. 92,30 dial. 2,8,2. 10,15,5. Über das philosophische Ideal des Neupythagoreismus vgl. Zeller, Die Philos. d. Gr. III 2[1] S. 171, über dasjenige des Neuplatonismus ibid. S. 668 ff. Für das Verhältnis des vollkommenen Gnostikers zur Gottheit vgl. z. B. Clem. Alex. Strom. 7,41 p. 855 P. ὥσπερ γὰρ πᾶν ὃ βούλεται δύναται ὁ θεός, οὕτως πᾶν ὃ ἂν αἰτήσῃ ὁ γνωστικὸς λαμβάνει. 61,01 p. 482 St. τοῖς μὲν . . . μὴ στερεῶς πεπιστευκόσι διὰ τῶν δεήσεων παρέχει ὁ θεὸς τὰ αἰτήματα, τοῖς δὲ . . . γνωστικῶς βιοῦσιν ἐννοησαμένοις μόνον δίδωσιν.

erfüllt, dann wird sein Dasein zum Gebet, zum Bittgebet am Schlusse des Phaidros.

Angesichts der philosophisch-religiösen Begriffsbildung des Platonischen Eros erscheint das Bittgebet im Phaidros organisch verbunden mit der Platonischen Philosophie. Das Verständnis für Platons Aufstellung eines vorbildlichen Bittgebetes beruht auf der Abgrenzung der Beziehung des religiösen Lebens der Akademie zu der Mystik. Die Darstellung der Mystik im Platonismus, die E. Rohde, Psyche³ II S. 263ff. gibt, zieht nicht das Phaidros-Gebet in den Kreis ihrer Betrachtung, spricht nicht von der Wesensverschiedenheit einer Mystik, die in Gebetsstufen ihr Ziel erreicht, gegenüber der Platonischen. Das mystische Schauen der höchsten Idee im Phaidros, Symposion und Politeia darf nicht in erster Linie psychologisch genommen werden. Der Epopte der Platonischen höchsten Idee wird von Platon in der gültigsten Beschreibung desselben (Pol. 518 D f.) nicht als ein ἔκφρων geschildert; ein φρονῆσαι gerade ist sein Seelenzustand. Die Abwendung des Akademischen Philosophen von praktischer, politischer Tätigkeit (Pol. 540 B) bedeutet wohl zum wenigsten einen Quietismus überirdischer Contemplation (Rohde S. 292). Hinsichtlich der quietistischen Merkmale des Lebens in der Akademie ist zu beachten, daß in der Entstehungszeit der theoretischen Wissenschaften die Beschäftigung mit diesen Wissenschaften für die Kultur ihrer Umgebung den Anschein des beschaulichen Lebens veranlassen mochte. Aber das Phaidros-Gebet ist das gelungene Denkmal, daß bei Platon die angespannteste Tätigkeit philosophischen Wirkens und schriftstellerischen Schaffens mit der hellsten Aufstrahlung religiösen Gefühllebens zusammenfiel. Zu religiöser Innenerfahrung, wesensfremd der Ekstasis des Eleusinischen Bakchen, wurde Platon die Entzückung künstlerischen Ergreifens, die Überraschung wissenschaftlichen Entdeckens. Nicht in quietistischen Augenblicken mystischen Alleinseins mit der Gottheit hat der Akademische Philosoph seine tiefste Seligkeit erlebt; das Gebet im Phaidros zeugt von dem Titanenglück seiner Geburtsstunde.

Der mystische Gehalt des Platonismus macht das Auftreten eines vorbildlichen Bittgebetes im Phaidros zu einem religions-

geschichtlichen Problem, das ausführliche Untersuchung rechtfertigt. Andererseits ist nunmehr die Möglichkeit und Berechtigung des Akademischen Bittgebetes gegenüber der auf den Begriff der ἀνάμνησις gegründeten Ethik Platons darzutun[14]). Denn die Autonomie der Moral hat wenigstens im ethischen Dogmatismus der Stoa, wo sie zusammen mit der αὐτάρκεια der Tugend auftritt, ungeachtet des Stoischen Glaubens an Götter und Gottheit die völlige Zerstörung jeglichen Bittgebetes zur Folge gehabt. Im pseudoplatonischen Dialog Eryxias (p. 398C f.) tritt uns zuerst in schlüssiger Klarheit der Nachweis entgegen, daß bei der Theorie der Lehrbarkeit der Tugend und bei der Annahme des Satzes, daß es den Guten gut gehe, für ein Bittgebet kein Raum sei (vgl. auch Max. Tyr. Dissert. 11.3. 8). Das ethische Ideal des Stoischen, sich selbst genügenden Weisen verträgt sich überhaupt nicht mit dem Bittgebet, wie in ähnlicher Weise das Bittgebet im Neuplatonismus angesichts der Vergottung des Neuplatonischen Mysten seinen Platz im Mittelpunkt des religiösen Lebens einbüßt. Der Stoische Weise hat mit dem Neuplatonischen Ideal gemeinsam, daß sein Verkehr mit der Gottheit der αἴτησις entbehrt (vgl. z. B. Sen. epist. 31,8 deorum socius . . . non supplex.). Wenn also die Auffassung des Platonischen Gebetes als ὁμιλία und διάλεκτος unter Verkennung seines eigentlichen Wesens als Bittgebet bei eklektischen Philosophen wie Maximus Tyrius sowie im christlichen Gnostizismus gang und gäbe ist (vgl. oben), so wird die Unfähigkeit dieser philosophischen und religiösen Geistesrichtungen, das Platonische religiöse Leben zu verstehen, den Begriff des Platonischen Eros in seiner Bedeutung für das Gebetsleben Platons zu erfassen, auch durch die Einwirkung Stoischer Gebetstheorien bedingt sein. Wie folgerichtig sich der Stoische Gedanke entwickelt, daß das Attribut der αὐτάρκεια des moralisch autonomen Weisen das Bittgebet ausschließt, so unberechtigt ist es offenkundig, diesen ethisch-dogmatischen Gedanken in der eklektischen und gnostischen Auffassung des Weisen auf den ursprünglichen Begriff des

[14]) Daß Platon die Lehrbarkeit der Tugend als Erweckung zu Selbstbesinnung durch das dialektische Verfahren vertreten hat, zeigt Natorp, Platos Ideenlehre S. 31 f. (Hermes 35. 1900 S. 392.)

Platonischen Philosophen zu übertragen. Und doch versäumt es ganz ebenso wie etwa Maximus Tyrius oder Clemens Alexandrinus sogar die gegenwärtige christliche Kirchengeschichte, wie der Stand ihrer Forschung in den zusammenfassenden Werken A. Harnacks erscheint, die Gebetsdogmen Platons von den philosophisch-religiösen Gedankenerzeugnissen des ausgehenden Griechentums abzusondern[15]). Die geschichtliche Deutung und Wiedergewinnung des Platonischen Gebetslebens hat dasselbe nicht nur gegen die Ansprüche der Mystik in Schutz zu nehmen; das Platonische Gebet ist auch als frei von der rationalistischen Einschränkung durch den dogmatischen Begriff der αὐτάρκεια einer autonomen Ethik darzutun. Während Platon die Lehrbarkeit der Tugend als dialektische Erweckung der Selbstbestimmung in der ἀνάμνησις als gegeben annimmt, hat er andrerseits niemals mit dem Besitz der Tugend eine αὐτάρκεια für vereint erklärt. Der Stoiker Antipatros freilich schrieb nach Clemens Alexandrinus (Strom. 5, 97 p. 390 St.) ein drei Bücher umfassendes Werk mit dem Titel: ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, um zu beweisen: ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν (Πλάτωνα) αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν (Frg. 56 Arnim). Diese für die richtige Auffassung der Platonischen Religiosität verhängnisvolle Mißdeutung der Platonischen Ethik, die Tendenz und Unfähigkeit zu geschichtlicher Forschung verschuldete, sollte durch Vermittelung des Eklektizismus und des christlichen Gnostizismus die nachhaltigste Wirkung auf die Folgezeit ausüben. Platon selber aber hat ausdrücklich im Philebos (67 A) die αὐτάρκεια allein der höchsten Idee vorbehalten; νοῦς und φρόνησις (66 B) entbehren der αὐτάρκεια nach Platon ebenso wie die Lust (vgl. auch Tim. 68 E Pol. 369 B. 387 D). Die Realität des höchsten Gutes kann nach Platon nicht

[15]) Harnack sieht überhaupt keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem philosophisch-religiösen Gehalt des Eklektizismus und der Gnostik gegenüber dem ursprünglichen Platonismus, vgl. z. B. Dogmengeschichte I³ S. 457 f. „Dem Ertrag der griechischen Philosophie, der Philosophie Platos und Zenos, wie sie sich in den Reichen Alexanders des Großen und der Römer fortentwickelt hatten, sollte das Christentum Sieg und Dauer verleihen." Der Ertrag der griechischen Philosophie ist für Harnack ein einheitlicher, vgl. z. B. ibid. S. 119 „Diese Gedanken, Überzeugungen und Normen sind auf dem langen Weg von Sokrates bis Ammonius Sakkas gefunden worden".

in der Erfahrung gesucht werden, sondern für die Verwirklichung desselben hat er ein übersinnliches Leben mit schließlicher Anlehnung an die Pythagoreische Theorie der Seelenwanderung gefordert. Der autonome Tugendbegriff führt die Platonische Philosophie nicht zu der Notwendigkeit, die Berechtigung des Bittgebetes zu leugnen, weil eine dogmatische Gleichsetzung der Begriffe Tugend und Glückseligkeit dem Platonismus fremd ist.

Wird also die Platonische Ethik durch ihre kritische Scheidung von Tugend und Lebensziel von einem Angriff auf das Bittgebet überhaupt abgehalten, so muß andrerseits eben dieselbe Scheidung zwischen Tugend und Lebensziel Platon vor einer Gebetslehre bewahren, die in der einen Bitte um sittlichen Fortschritt jedes andere Bittgebet aufgehen läßt. Daß zu einem Gebet um sittliche Besserung jedes Gebet um Wohlergehen bei dem dogmatischen Glauben an die Vollendung des Glückes der Guten auf Erden werden müsse, steht bereits dem Verfasser des Eryxias (p. 398 D) klar vor Augen. Das Gebet um sittliche, weltflüchtige Gesinnung will Mark Aurel (εἰς ἑ. 9,40) an die Stelle sonstiger Gebetsbitten setzen; ähnliche Ermahnungen, allein um den Besitz der Tugend die Götter anzuflehen, finden sich, weit verbreitet gegen Ende der Antike, in kynisch-stoischen Gnomen (vgl. z. B. Schenkl, Epiktet p. 479). Aber Platon, der es ausdrücklich für selbstverständlich erklärt, bei einer jeglichen Strebung Gott anzurufen (Tim. 27 C ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος), ist um so weniger in der Lage, dem Gebet um sittliche Gesinnung den Mittelpunkt seines religiösen Lebens einzuräumen, als die Tugend für ihn durch die Selbstbesinnung der ἀνάμνησις, durch das γνῶθι σεαυτόν bedingt ist. Vielmehr zeigt sich gerade in Platons Verhältnis zu dem Gebet um tugendhafte Gesinnung, daß seine Weltanschauung trotz ihrer innigen Religiosität der Ethik ihr Recht gibt. Im Phaidros-Gebet läßt sich gewiß die Bitte um sittlichen Fortschritt aus der Bitte um Erfüllung des Platonischen Lebensideales herauslesen; aber das Platonische Lebensideal erschöpft sich nicht in dem Begriff der sittlichen Reinigung. Nur an einer Stelle der Nomoi (687 E) empfiehlt Platon geradezu das Gebet um tugendhafte Gesinnung: τοῦτο δὲ καὶ πόλιν καὶ ἕνα ἡμῶν ἕκαστον καὶ εὔχεσθαι δεῖν

καὶ σπεύδειν, ὅπως νοῦν ἕξει. Die Nomoi bescheiden sich nach ihrer Anlage mit einem lediglich vorläufigen Fortschritt nach dem Ziel des Platonischen Ideals. Somit liegt die Beobachtung nahe, daß Platon, je gegenwärtiger ihm das Urbild seines Akademischen Philosophen im Sinne stand, um so weniger die sittliche Selbstbesinnung des γνῶθι σεαυτόν durch ein Gebetsleben ersetzt sah. In Platons Stellungnahme zu dem Gebet um sittliche Freiheit zeigt sich eine Beziehung zu der von Cicero (nat. deor. 3,86 f.) vorgeführten Ansicht des Akademikers Cotta: mortales sic habent . . . prosperitatem . . . vitae a dis se habere; virtutem autem nemo umquam acceptam deo rettulit. Hier wird unter völliger Außerachtlassung der Bedingtheit der menschlichen Persönlichkeit das Gebet um sittliche Gesinnung gänzlich verworfen. Des weiteren hat dann die Stoa, deren ethische Dogmatik sich mit gar keinem Bittgebet verträgt, gerade auch das Gebet um sittliche Gesinnung entsprechend ihrem Freiheitsbegriff besonders angefeindet (vgl. z. B. Sen. epist. 41,1 bonam mentem . . . stultum est optare, cum possis a te impetrare. Iuv. Sat. 10,363 f). Im Phaidros-Gebet Platons dagegen ist ein Ausdruck sittlichen Erlösungsbedürfnisses zu finden, obschon andrerseits die Wünsche nach Schönheit und Weisheit und nach Besitz, soweit er dem Mäßigen ansteht, das Kulturideal der menschlichen Entwickelung zu Kunst und Wissenschaft in den Vordergrund stellen. Das Zurücktreten des Bedürfnisses nach göttlicher Hilfe zu sittlicher Entschließung, wie es dem Phaidros-Gebet eignet, lenkt die Aufmerksamkeit auf die hohe und freie Menschenvorstellung des Platonischen Mustergebetes. Im Gegensatz zu einem Gebetsleben weltflüchtiger Sittlichkeit erscheint das Phaidros-Gebet als das Gebet des Attikers Platon zu den Göttern Griechenlands.

Zugleich mit der Aufstellung des Mustergebetes im Dialog Phaidros durch den Mund des Sokrates läßt Platon Phaidros an Sokrates die Bitte richten, auch für ihn jene Gebetswünsche des Mustergebetes auszusprechen: p. 279 C καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου. Mit dem Wahlspruch des Pythagoreischen Bundes: κοινὰ τὰ τῶν φίλων (Laert. Diog. 9,10. Vgl. auch Plat. Lys. 207 C Pol. 449 C Nom. 739 C) begründet Phaidros seine Bitte um dieses Füreinanderbeten

(συνεύχεσθαι), das übrigens auch sonst von Platon als wirkungsvoller Vorgang des Gebetslebens hingestellt wird (Nom. 687 D. 909 D. 931 E). Solches Füreinanderbeten erscheint als Pythagoreisches Moment im Platonischen Gebetsleben, und das Auftreten dieses Pythagoreismus bei der Verkündigung des Gebetes im Phaidros muß als Bestätigung der gegebenen inhaltlichen Auslegung des Phaidros-Gebetes als Gebetsformel des Akademischen Bundes gelten[16]. Nur wer, wie Lehrer und Schüler im Dialog Phaidros sich mit den Freunden in gemeinsamer Gottesanrufung zu vereinigen bereit war, kann dem Gelehrtenbund der Akademie willkommenes Mitglied gewesen sein. Mochte sonst zu Platons Zeit die hellenische Wissenschaft mitten in dem Versuch sich befinden, die Verbindung mit dem religiösen Leben völlig zu lösen, so zeigt andrerseits die Athenische Akademie die Verschmelzung wissenschaftlicher und religiöser Kultur in höchster Vollendung. Indem die gemeinsame Gottesanrufung den Thiasos eint, gibt sich das Akademische Gebet als Verkündigung zugleich und als Bürgschaft des sozialen Friedens.

Die Deutung des Phaidros-Gebetes als vorbildliche Form des religiösen Lebens der Platonischen Akademie darf keineswegs in dem Sinne verstanden werden, als ob dies Bittgebet das gesamte religiöse Gefühlleben Platons in prägnantem Ausdruck widerspiegele. Das Bekenntnis der unbedingten Ergebung in den göttlichen Willen auch bei etwa eintretender Versagung der Gebetswünsche von seiten der Gottheit ist in dem Phaidros-Gebet nicht ausgesprochen. Denn es liegt in dem Wesen eines Mustergebetes, das die Verwirklichung einer Weltanschauung sich zum Ziele nimmt, den gottgewollten Inhalt der Gebetsbitten nicht in Frage zu stellen. Die Formel ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ, die das Wunschleben Platons begleitet (Phaid. 69 D. 80 D Theait. 151 D Alkib. I 127 E. 135 D Lach. 201 C Hipp. I 286 C Ion. 530 B. Nom. 632 E. 688 E. 739 E. 752 A. 778 B. 859 B. 799 E εἰ θεὸς ἐθέλοι. 811 C), findet in dem Zusammenhang seines Mustergebetes keinen Platz. Nur für

[16]) Ein Pythagoreismus im Platonischen religiösen Leben ist auch das Gebet an die aufgehende Sonne Symp. 220 D Nom. 887 E. Daß die Anbetung der aufgehenden Sonne zu den unverbrüchlichen Geboten der Pythagoreischen Lebensordnung gerechnet wurde, bespricht Zeller, Die Philos. d. Gr. III 2⁴ S. 171 Anm. 2.

das gewöhnliche ethisierte Bittgebet besteht die Notwendigkeit, den Willen des Betenden in ausdrücklicher Erklärung dem göttlichen Willen hintanzusetzen; wie denn allein die Milderung des Gebetswunsches durch einen Gedanken wie ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ das gewöhnliche Bittgeget gegen Einwände sichert, die auf Grund der Lehre von der πρόνοια gegen die sittliche Berechtigung des Bittgebetes möglich sind (vgl. z. B. Max. Tyr. Dissert. 11,4). Das religiöse Motiv der Zurückdrängung des menschlichen Eigenwillens, das dem Platonismus mit sonstiger Ethisierung des religiösen Lebens der Griechen gemeinsam ist[17], wird von Platon auch in theoretischer Erörterung zur Geltung gebracht: Nom. 687 E οὐ τοῦτο εὐκτέον . . . ἕπεσθαι πάντα τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει. Auch Platons Ermahnungen gegen die Auffassung der Frömmigkeit als Handelsgeschäft im Euthyphron (14 E ff. Vgl. auch Pol. 364 D. 390 E Nom. 885 D. 888 C. 905 D. 906 D f. 907 B) wollen in ähnlicher Weise wie die Warnung, nicht um die Befriedigung des Eigenwillens zu beten, einen Mißbrauch der Gottesanrufung zur Erfüllung beliebiger menschlicher Wünsche verhüten. Das Mustergebet im Phaidros aber bezweckt anderes, als die einer jeglichen Ethisierung des religiösen Lebens der Griechen gelungene Beseitigung jener natürlichen Auffassung der Frömmigkeit, die in ihr eine Durchsetzung des menschlichen Willens gegenüber höheren Mächten vermittelst der Kraft des Wortes und der Weihe des Opfers sucht. — Wie also das Phaidros-Gebet eines Bekenntnisses der Unterwerfung unter den göttlichen Willen entraten muß, so versagt dasselbe auch noch in anderer Hinsicht den Ausblick auf die Gesamtheit des Platonischen Gebetslebens. Neben dem Bittgebet ging bei Platon einher die Götterverehrung durch Opfer und Hymnos[18]. Das Walten der Gottheit zu empfinden und zu preisen schien Platon κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον (Nom. 716 D). Der letzte Sinn des Platonischen Gebetslebens ist die Verzückung des dankbaren Herzens.

[17]) Vgl. z. B. Schenkl, Epiktet p. 479 μὴ ὧν ἐπιθυμεῖς ταῦτα παρὰ θεῶν αἴτει, ἀλλ᾽ ὅπως αὐτῆς ἀπαλλαγῇς τῆς ἐπιθυμίας, τοῦτο ζήτει παρὰ θεῶν. Porph. ad Marc. 13 ταῦτ᾽ οὖν θέλε καὶ αἰτοῦ τὸν θεὸν ἃ θέλει τε καὶ ἔστιν αὐτός. Vgl. auch Schmidt 'Veteres philos. quomodo iud. de precibus' p. 6,6.

[18]) Vgl. Archiv f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) S. 466.

Jahresbericht

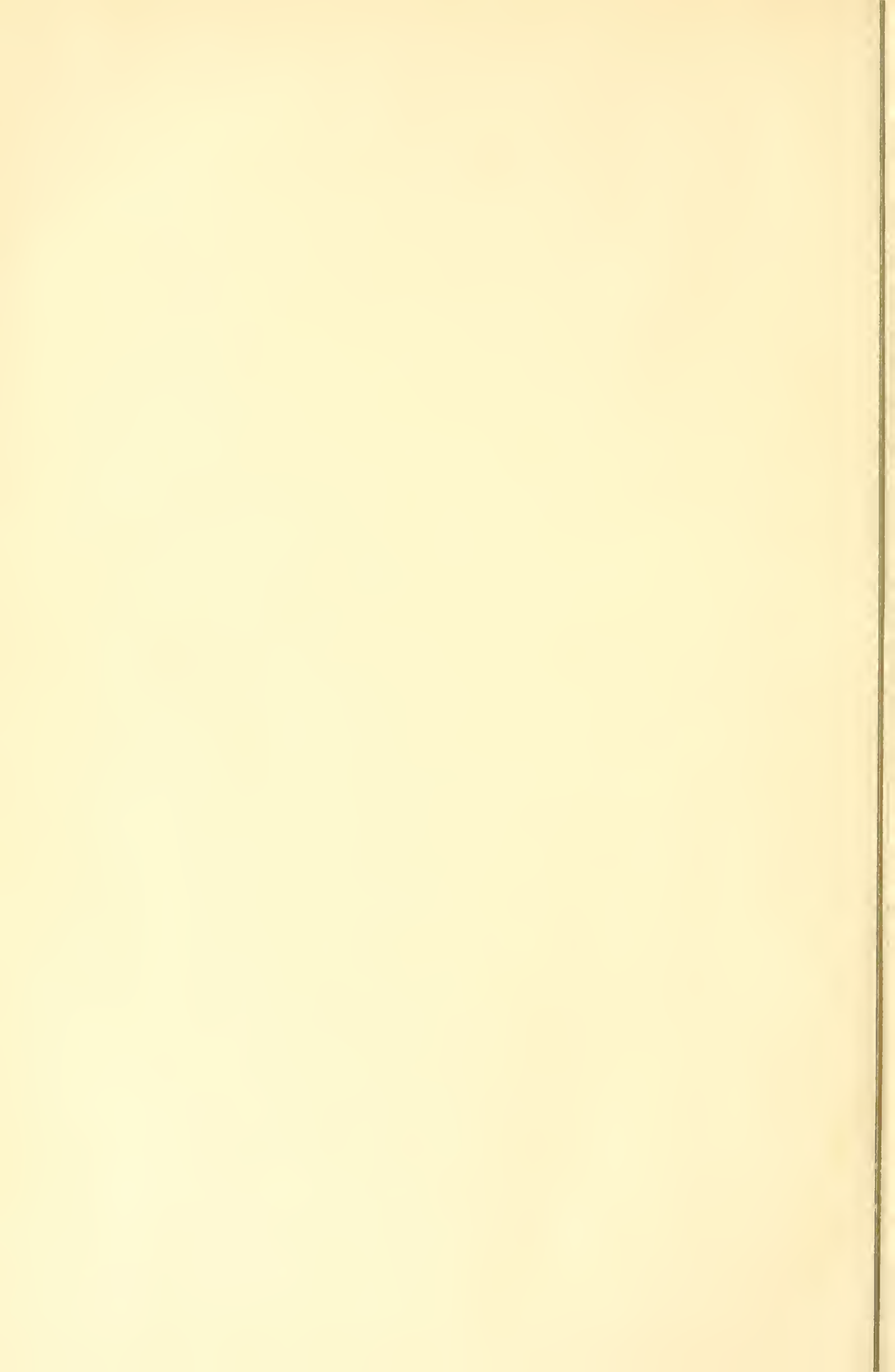
über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



Bericht über die Literatur der Philosophie der Renaissance in den Jahren 1899—1907.

Von
Dr. **Ernst Appel** in Berlin.

Lehnerdt, Max, Dr. Lucretius in der Renaissance. S. A. aus der „Festschrift zur Feier des 500jährigen Jubiläums des Kneiphöfischen Gymnasiums zu Königsberg". Königsberg 1904. 17 S.

Das Lehrgedicht des Lucretius „de rerum natura" war in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters verloren gegangen, und erst der Florentiner Poggio Bracciolini — so geht aus einem von ihm 1418 an Francesco Barbaro nach Venedig gerichteten Brief hervor — fand wieder eine Originalhandschrift des Gedichtes in Deutschland auf. Genauer den Fundort zu bestimmen, ist bis jetzt nicht möglich gewesen. Poggio konnte von dem wertvollen Manuskript nur eine Abschrift erlangen, die er an Niccoli schickte, der sich wiederum davon eine neue Abschrift verfertigte. Auf letzterer beruhen die meisten Handschriften aus der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts. In dieser Zeit beginnt auch erst der Einfluß des Lucretius, nicht etwa schon in den Tagen des Frühhumanismus, wie Lange (Geschichte des Materialismus I[5], 99) und Schanz (Gesch. d. röm. Lit. I[2], 173) behauptet haben. Bruni, Filelfo, Lorenzo Valla, die Verteidiger epikureischer Philosophie, hätten sicherlich nicht die Gelegenheit vorübergehen lassen, ihren Gesinnungsgenossen Lucretius zu erwähnen, wenn sie ihn gekannt hätten. Erst durch Giovanni Pontano wurde Lucretius zwar nicht so sehr als Philosoph, denn als begnadeter Dichter gewürdigt und gefeiert. Durch ihn wurden Lucretische Dichtungen Gegenstand

des öffentlichen Studiums in der Neapler Akademie. In der Folgezeit erwarb sich der Florentiner Angelo Poliziano das Verdienst, Lucretische Dichtungen literarisch nachgeahmt und dadurch auch zu dem reizvollsten Kunstwerke Sandro Botticellis „la primavera“ beigetragen zu haben. Von den venetianischen Humanisten ist hauptsächlich Andrea Navagero durch Lucretius beeinflußt. Lehnerdts treffliche Festschrift bietet sehr viel Neues und Lesenswertes. Nur hätte Verfasser vielleicht den speziell philosophischen Einfluß des Lucretius auf die Renaissance nicht so gering anschlagen dürfen.

Schneiderreit, Georg, Dr. Die Einheit in dem System des Nikolaus von Kues. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Friedrichs-Werderschen Ober-Realschule zu Berlin 1902. R. Gaertners Verlagsbuchhandlung. 21 S.

Schon lange wird darüber gestritten, ob die Philosophie des Nikolaus v. Kues pantheistisch oder theistisch aufzufassen sei. Beide Anschauungen lassen sich aus den Werken des Philosophen herauslesen, ohne dabei irgend etwas hineinzulegen. Sch. will eine Einheit in dem System des Kusaners entdeckt haben. Drei Gegensätze sind es vor allem, die sich in der Philosophie des Kusaners bemerkbar machen. Zunächst die sowohl pantheistische wie theistische Auffassung über Gott und Welt. Dann der Widerspruch in der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes. Einerseits verzichtet Nikolaus auf jedes Erkennen Gottes, andrerseits ist nach ihm, Gott zu erkennen, Zweck des menschlichen Lebens. Ferner ist die Bestimmung des Verhältnisses von Intellekt und Glauben, Denken und Wollen sehr schwankend. Sch. behauptet nun, durch den Begriff der „docta ignorantia“ habe der Kusaner eine Einheit innerhalb seiner Philosophie herstellen wollen. Sch. bezeichnet diesen Begriff als ein Mittel zur Vereinheitlichung der entgegengesetzten Ansichten, wie sie oft bei den Mystikern auftritt. In mystischer Weise lassen sich jedoch die schwersten Widersprüche kinderleicht ausgleichen. Tatsächlich ist die „docta ignorantia“ bei Kusanus eine Erkenntnisnorm, ein Abgrenzungsbegriff, kein Rettungsanker für zwiespältige Seelen. Nur innerhalb seiner

Erkenntnistheorie hat der Philosoph mit diesem Begriff operiert. Was Sch. versucht, ist ihm nicht gelungen. Das scheint er selbst S. 13 gefühlt zu haben: „Wir behaupten darum nicht, daß mit unserer Darstellung eine völlige innere Übereinstimmung des Systems gegeben sei.“ Ein solcher Versuch wird u. E. keinem gelingen, da in Nikolaus v. Kues tatsächlich zwei Seelen wohnen: eine mittelalterliche und eine mehr neuzeitliche. Falckenberg (Grundzüge der Philosophie des N. C. Breslau 1880) behält Recht mit seinem Urteil über den Kusaner: „Jene höchste Kraft, die ungeschwächten Gegensätze zum Einklang zu zwingen, war ihm versagt.“ (S. 6.) Zuzustimmen ist dem Verfasser darin, daß er die Behauptungen eines Übinger und Gloßner bekämpft, von denen der erstere den Kusaner unbedingt zu einem Theisten, letzterer ihn zu einem Pantheisten stempeln will.

Herzfeld, Marie. Leonardo da Vinci. Der Denker, Forscher und Poet. Leipzig 1904. Verlegt bei Eugen Diederichs. CXXXII, 279 S.

Die Verfasserin beabsichtigt, uns mit dem geistigen Schaffen dieses großen Italieners vertraut zu machen, und bietet uns deshalb zunächst eine längere Studie über Leonardos Leben und Persönlichkeit; daran anschließend deutsche Stichproben aus seinen Schriften. Was Jean Paul Richter in wissenschaftlicher Weise schon vor 25 Jahren in italienisch-englischer Sprache unternommen, will M. H. hier im kleinen leisten. Allerdings kann ihr Buch nicht mit dem Maßstabe strenger Wissenschaftlichkeit gemessen werden: denn eine nur aphoristische und nach selbstgewählten Gesichtspunkten geordnete Wiedergabe von Werken ist keine Bereicherung für die Wissenschaft. Die Verfasserin macht darauf anscheinend auch gar keinen Anspruch: „Selbst ungelehrt, wende ich mich an die Ungelehrten.“ S. CVIII. Mit großem Geschick klärt M. H. in ihrer Einleitung verschiedene bis jetzt unklar gebliebene Einzelheiten von Leonardos Leben auf und ergänzt dadurch die von Paul Müller-Walde geschriebene Lebensskizze des Künstlers. Obwohl Leonardos malerische Befähigung allerdings in den Vordergrund tritt, nimmt die Verfasserin in der Darstellung seines

Wirkens doch zu ausschließlich darauf Rücksicht, so daß eigentlich das, was sie zu zeigen beabsichtigte, nicht genügend zum Ausdruck kommt, nämlich, ein welch vielseitiger Mensch Leonardo gewesen. Erst am Schlusse der Einleitung sind einige wenige Seiten (S. CIX—CXXV) auch dieser doch sehr bedeutsamen Tatsache gewidmet. Da erst erfährt man von Leonardos mannigfachen Verdiensten um die Physik, Mechanik, Botanik, Astronomie, Anatomie usw. Nur kurz wird Leonardo auch als Philosoph gewürdigt. Über die Geschicke der Manuskripte Leonardos belehren uns die Seiten CIV—CIX. Die Gedanken Leonardos werden uns systematisch geordnet in 12 Teilen vorgeführt, folgenden Inhalts: Über die Wissenschaft im allgemeinen, über die Naturwissenschaft (Naturkraft, Naturgesetze, Sonne, Mond, Erde, Menschen, Tiere, Pflanzen), über Kunst und Philosophie, über Fabeln, Schwänke, Prophezeiungen. Es ist ein Mangel, daß nicht neben jedem Abschnitt genau angegeben ist, welchem Werke Leonardos dieser betreffende Abschnitt entnommen. Dem schön ausgestatteten Buche ist ein Selbstbildnis Leonardos da Vinci beigegeben.

Wolff, James, Dr. Lionardo da Vinci als Ästhetiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Ästhetik. Straßburg 1901. J. H. Ed. Heitz. 140 S.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, die Kunsttheorien Leonardos da Vinci auf Grund seines „Trattato della Pittura“ systematisch zu untersuchen, das Verhältnis zu den Vorgängern und den Zeitgenossen festzustellen und das Originelle der Leonardoschen Anschauung aufzuzeigen. Leonardos Persönlichkeit wurde wohl schon nach den verschiedensten Richtungen hin gewürdigt; ihn jedoch zum ersten Male als wissenschaftlichen Ästhetiker behandelt zu haben, hat W. das Verdienst. Das eigentliche Werk in seiner ursprünglichen Fassung ist bald nach seinem Entstehen verschollen. Wir besitzen nur eine Kompilation von 18 Originalmanuskripten des Meisters: den Codex Urbinas 1270. Er bleibt leider die einzige Basis für jede darauf bezügliche wissenschaftliche Untersuchung; eine u. E. sehr schwache Basis, obwohl H. Ludwig (Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik

des Mittelalters und der Renaissance Bd. XVI) sich Mühe gegeben nachzuweisen, daß die Redaktion dieses Codex nur aus Originalmanuskripten Leonardos entstanden sei. Ganz davon zu schweigen, daß es noch nicht über allen Zweifel erhaben ist, ob Leonardo überhaupt der Verfasser der Traktate war. Gegen Max Schaslers Behauptung (Kritische Geschichte der Ästhetik Bd. I S. 16), daß nur Halbkünstlernaturen gerne theoretisieren, ihre Theorien jedoch für eine wissenschaftliche Ästhetik wertlos seien, macht W. die Meinung geltend, daß das intuitive Denken von Diskursiven nicht wesentlich, sondern nur funktionell verschieden sei, und daß es tatsächlich zu allen Zeiten Menschen gegeben, die zugleich große Künstler und Theoretiker waren. Aber gerade Leonardos Schaffen bekräftigt die Behauptung Schaslers; denn Leonardos begriffliches Denken ist ungeübt und unsystematisch; ihm fehlt die kühle Objektivität der Wissenschaftlichkeit. In der vorliegenden Arbeit selbst wird öfters hervorgehoben, wie Leonardo mehr Praktiker als Theoretiker gewesen. Aus den ziemlich ungeordneten Traktaten greift W. zunächst Leonardos Grundansicht heraus und nennt sie einen sensualistischen Realismus mit ästhetisch-religiöser Tendenz, abgestimmt auf einen kraftvollen Eudämonismus. Wie der Name des Werkes schon sagt, beschäftigt sich in ihm der Künstler hauptsächlich mit der Malerei. Sie ist die Kunst κατ' ἐξοχήν und eine Hauptwissenschaft, da sie auf streng mathematischer Grundlage beruht; also nicht etwa ein Handwerk. Doch nun kommt die für Leonardo unvermeidliche praktische Einschränkung seiner Theorie. Das Endergebnis der Wissenschaft von der Malerei ist nicht etwa Erkenntnis derselben, sondern das Bild. Deshalb hat wohl die Mathematik Einfluß auf die formalen Seiten der Malerei, besonders auf die Perspektive, eben da, wo es auf das Wissen ankommt, aber das Können ist daraus nicht ableitbar. Die Kunst, d. h. die Malerei, begnügt sich ferner nicht mit dem Urteil, mit der objektiven Regel, sondern strebt nach dem Ausdruck, schreitet fort zur subjektiven Darstellung. Alle Künste stehen an Vollkommenheit weit hinter der Malerei, da letztere mit dem edelsten Sinne des Menschen, mit dem Gesichtssinne, erfaßt wird. Daß die Malerei sogar vor der Plastik den Vorzug verdiene, sucht Leonardo mit

wenig stichhaltigen Gründen zu beweisen. Eingehend behandelt der Künstler die Theorie des Sehens als Grundlage der Malerei. Die physikalische Seite dieses Prozesses hat er durch seine Entdeckung des „stereoskopischen Sehens“ bereichert. In dem Übrigen ist er nicht über seine Vorgänger hinausgekommen. In einem zweiten Abschnitt bringt W. noch verschiedene Fragen, über die sich Leonardo nebenbei geäußert, Fragen, die vom Künstler immer nur im Hinblick auf die Malerei beantwortet werden. Die Aufgabe der Kunst liegt nach Leonardo ausschließlich in der Befriedigung des menschlichen Geistes und Herzens. Alle ethischen und erziehlichen Tendenzen sind ihr fremd. Das Verhältnis der Kunst zur Wirklichkeit besteht in der treuesten Nachahmung der Natur. Dieses reproduzierende Tun des Künstlers ist die Grundlage des künstlerischen Schaffens. Dem entgegen steht eine andere Ermahnung Leonardos an die Künstler, die schöpferische Arbeit, die ein Komponieren verschiedener der Natur abgelauschten Züge ist, nicht zu vernachlässigen. Zur künstlerisch vollendeten Darstellung kommt die Wirklichkeit durch das harmonische Verhältnis der einzelnen Züge. Zu dieser Wirkung tragen besonders die Farben in ihren verschiedensten Proportionen viel bei. In einem dritten Abschnitt stellt W. einen wohlgelungenen Vergleich an zwischen der Kunsttheorie Leonardos mit denen seiner Zeit und dann mit der philosophischen Ästhetik überhaupt. Ein sehr lesenswertes Kapitel. Leonardo auf der großen Richtlinie, die von Aristoteles über Lessing zu Herbart geht. einen Platz anzuweisen, wie es Verfasser tut, ist wohl sehr gewagt, da Leonardos ästhetische Theorien doch jeder Gründlichkeit und jedes systematischen Aufbaues entbehren. W.s Buch bedeutet für die Kenntnis Leonardos — wenn wir annehmen dürfen, daß die Traktate sein Werk sind — eine große Bereicherung und kann nur sehr warm empfohlen werden.

Husik, Isaac, A. M.. Ph. D. Judah Messer Leon's Commentary on the “vetus logica„. Leyden 1906. Late E. J. Brill. VIII. 118 S.

Die vorliegende Studie ist die Vervollständigung einer Doktordissertation vom Jahre 1903; eingereicht der philosophischen Fa-

kultät an der Universität zu Pennsylvania. Sie fußt auf den Untersuchungen von Steinschneider „Die Hebr. Übersetzungen des Mittelalters." S. 77 ff. Ein kurzer Abriß der jüdisch-mittelalterlichen Philosophie und die Darstellung der Lebensgeschichte Leones bildet die Einführung zum eigentlichen Thema. Hatte Steinschneider von Leones Kommentar nur eine Handschrift vor sich, so ist H. in der glücklichen Lage, drei wichtige Manuskripte (München, Paris, Oxford) vergleichen zu können, von denen das erste M das wertvollste ist. Leone lernte zunächst wie alle jüdischen Philosophen den Aristoteles aus dem ins Hebräische übersetzten arabischen Texte des Averroes kennen. Die Kenntnis des Lateinischen, die er sich später erworben, befähigte ihn jedoch, noch die lateinischen Versionen des Aristoteles zu studieren und die Übersetzung des Averroes auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Da die lateinischen Versionen viel besser imstande sind, den griechischen Urtext getreu wiederzugeben, als es die semitischen Sprachen vermögen, konnte Leone in seinem Kommentar des öfteren auf schwere Übersetzungsirrtümer des Averroes hinweisen. Verschiedene interessante Beispiele davon bringt Verfasser auf S. 43 ff. Die Anlage des Kommentars ist derart, daß Leone an der Hand des hebräischen Textes den Stoff mit philosophischen und philologischen Erklärungen versieht und am Ende eines jeden Kapitels seine Einwendungen gegen Aristoteles und seine eigenen Ansichten vorbringt. Dieselben sind noch ganz scholastischer Art und bieten nichts wesentlich Neues. H. hätte nicht so ausführlich darauf eingehen brauchen. Viel besser hätte der Verfasser getan, wenn er uns ein größeres zusammenhängendes Stück des Kommentars mit Übersetzung geboten hätte. Leone spricht häufig in seinem Kommentar von einem „Weisen in seinen eigenen Augen" als einem eingebildeten Gelehrten, ohne jedoch dessen Namen zu nennen. H. behauptet nun, daß damit Levi ben Gerson, der Verfasser des religionsphilosophischen Werkes „Kämpfe Gottes", gemeint sei und bringt für diese seine Behauptung auch beweiskräftige Belege vor (S. 93 ff.). Da wir kein Wörterbuch der philosophischen Termini der jüdischen Religionsphilosophie besitzen, ist es sehr dankenswert, daß H. seiner Arbeit ein Glossar der bei Leone vorkommenden philosophischen Ausdrücke mit Übersetzung beigegeben hat.

Liebert, Arthur. Giovanni Pico Della Mirandola. Ausgewählte Schriften. Jena und Leipzig 1905. Verlegt bei Eugen Diederichs. 293 S.

Die ersten 90 Seiten bieten eine meisterhafte Darstellung von Picos Leben und Denken, der für uns nicht etwa als tiefer Philosoph von Interesse ist, sondern weil er noch einmal vor Beginn der modernen Philosophie alle ihm vorhergegangene Weisheit von Plato bis auf seine Zeit zusammenfaßt und so in nicht ungeschickter Weise ein System des stärksten Eklektizismus bildet. Von ihm unbenutzt geblieben sind nur die Philosophen, die einer speziell materialistisch-mechanischen Welterklärung huldigen. Die Durchsichtigkeit und Nüchternheit ihrer Ansichten widersprach zu sehr der mystischen Veranlagung Picos. Auf dem Umwege der Mystik geriet Pico auch in den Bann der Kabbala, die er, wie er in seiner Apologie mit Stolz hervorhebt, der abendländischen Wissenschaft zugänglich gemacht. Da sich Picos Stil noch ganz in den Bahnen der scholastischen Termini bewegt, hat der Verfasser, um nicht unverständlich zu werden, keine sich an den lateinischen Text eng anschließende Übersetzung gegeben. Jedoch unterscheidet sich dieselbe von den Liebhaberübersetzungen wesentlich dadurch, daß Verfasser sich nicht das Recht nimmt, gänzlich frei mit dem Texte zu schalten. Außer der Thesen und der italienischen Gedichte Picos werden uns Auszüge aus allen seinen Werken geboten; hauptsächlich aus dem „Heptaplus", aus der Rede „über die Würde des Menschen", aus der „Apologie", aus der Schrift „über das Sein und die Einheit" und „gegen die Astrologie". Anmerkungen geben uns Bescheid über die Quellen der Werke Picos, die zu finden dem Verfasser sicherlich oft recht beschwerlich waren, da die Humanisten meistens nur aus dem Gedächtnis zitieren. Die einleitenden Worte des Verfassers, ausgezeichnet durch Schönheit der Sprache und Klarheit des Ausdrucks, sind u. E. das Wertvollste an dieser Neuerscheinung, da die Übersetzung eben nur aus Auszügen besteht. Ein Bild des jugendlichen Pico schmückt den Eingang des Buches.

Strunz, Franz. Theophrastus Paracelsus: sein Leben und seine Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte. 126 S.

Bd. I. Theophrastus Paracelsus, Das Buch Paragranum. Leipzig 1903. Verlegt bei Eugen Diederichs.

Dem ersten Band der Neuausgabe Paracelsischer Schriften geht eine wohlgelungene Studie über Leben und Persönlichkeit Hohenheims voraus. Die Grundlage zu des Verfassers Unternehmen bildet Sudhoffs „Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften“. Die von dem tüchtigen Philologen angestellte Textkritik, das durch ihn neu herzugebrachte Handschriftenmaterial ermöglichen erst eine historische Paracelsusforschung und fordern so geradezu zu einer neuen Darstellung und Beurteilung der Paracelsischen Anschauungen heraus. Str. hat mit großem Geschick diese neuen Ergebnisse für seine Arbeit verwertet. Es war ein Irrtum, Paracelsus als Vertreter einer astrologischen Medizin zu bezeichnen; denn Paracelsus erkennt höchstens Rückwirkung meteorologischer Vorgänge auf große Volkskrankheiten, also nur auf pandemische Erkrankungen an. Es war ein Irrtum, Paracelsus für einen Okkultisten oder strengen Mystiker zu halten; er war viel zu sehr Realistiker und induktiver Naturforscher, viel zu sehr der Mann der Erfahrung und des Experimentes. Eher läßt sich seine Weltauffassung als ein idealistischer Pantheismus charakterisieren. Was er seinen medizinischen Kollegen Neues brachte, das ist vor allem seine methodische auf Lebenserkenntnis abzielende chemisch-theraupeutische Heilkunde; die physiologisch-pathologische Chemie; ferner die Verschmelzung von Chirurgie und innerer Medizin. Als erster Band folgt die Neuausgabe des Buches Paragranum mit Zugrundelegung der Edition von Johannes Huser (Basel 1589—91). Gerade dieses Werk ist eine gute Einführung in Paracelsisches Denken, da es eine kurze Zusammenfassung seiner medizinischen, philosophischen und theologischen Grundgedanken darstellt. Als zweiter Band sind die Bücher Paramirum vorgesehen. Sie bringen die eingehende Darstellung und Vertiefung des Paracelsischen Systems.

Hoppe, Gerhard, Dr. Die Psychologie des Juan Luis Vives nach den beiden ersten Büchern seiner Schrift „De anima et vita“. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. Berlin 1901. Mayer und Müller. 122 S.

Vives' Verdienste um die Pädagogik sind schon des öfteren gewürdigt worden. Wenn auch gerade auf diesem Gebiete die Bedeutung des Spaniers liegt, ist nach H.s Meinung die Förderung, die die Psychologie durch ihn erfahren, doch nicht zu unterschätzen. Pade hat in einer Dissertation (Münster 1893) schon das dritte Buch von Vives' Schrift „De anima et vita" „Die Affektenlehre des L. V." behandelt. H. widmet sich in seiner Arbeit den ersten zwei Büchern genannter Schrift, der speziellen Psychologie. Nach einer kurzen Orientierung über Vives' Leben und Schriften geht der Verfasser in ziemlich sklavischer Anlehnung an die eigenen Worte des Spaniers und an die einzelnen Abschnitte seines Werkes auf die Psychologie des Vives ein. Ganz aristotelisch-scholastisch unterscheidet Vives eine vierfache Abstufung des Seelischen: 1. Die anima alens der Pflanze; 2. die anima sentiens der Zoophyten; 3. die anima cogitans der Vögel und Vierfüßler; 4. die anima rationalis des Menschen. Unter dem damals weitgefaßten Begriffe der Psychologie werden die Fragen der Ernährung, Zeugung und des organischen Wachsens behandelt. Die verschiedenen Funktionen der Sinne werden im teleologischen Sinne erklärt. Sie haben den Zweck, den Lebewesen die Erreichung des ihnen Heilsamen zu ermöglichen und sie zugleich vor Schaden zu bewahren. Die Vernunft (mens) gestützt auf imaginatio und phantasia ermöglicht es allein dem Menschen, rein geistige Objekte zu erkennen. Einen wirklich originellen Gedanken hat Vives nur bei der Darlegung seines Seelenbegriffs, indem er behauptet, daß der Forscher von vorneherein auf eine erschöpfende Bestimmung des Seelenbegriffs verzichten muß. Erkennbar sind nur die Äußerungsformen der Seele: die Grundansicht einer jeden empirischen Psychologie. Vives läßt es aber sich doch nicht nehmen, trotzdem noch metaphysische Erörterungen über das Wesen der Seele anzustellen. Den Funktionen der rationalen Seele widmet Vives das zweite Buch seiner Schrift, worin er über Verstand, Gedächtnis, Erinnerung, Urteil, Sprache, Wille usw. handelt; jedoch nur alte Ansichten von Aristoteles, Thomas von Aquino und Galen vorbringt; höchstens in einem etwas verwascheneren Zustand. Es hat sich nicht gelohnt, über Vives eine ganze Abhandlung zu schreiben, zumal Vives nicht einmal in origineller

Weise Eklektiker ist. Die im Vergleich zur ganzen Arbeit sehr kurze Kritik des Verfassers kann auch nur das, was wir schon oben berührt, als das einzig Wertvolle des Werkes hinstellen, daß Vives der empirischen Methode für die Psychologie freundlich gegenüberstand. Und das hat schon A. Lange in seinem vortrefflichen Artikel über Vives hervorgehoben. (Schmid. Encyklopädie der Erziehung und des Unterrichts. Bd. 9 S. 808).

Kuhlenbeck, Ludwig. Giordano Bruno. Gesammelte Werke. Herausgegeben und ins Deutsche übertragen. 3 Bde. Leipzig 1904. Verlegt bei Eugen Diederichs. 193; 370; LXXII, 238 S.

Es ist gewiß eine dankenswerte Aufgabe, den Nolaner durch eine gute deutsche Übersetzung auch dem ungelehrten deutschen Publikum zugänglich zu machen. K. unterzieht sich dieser Aufgabe. In 3 Bänden wird uns die Übersetzung von Brunos La cena delle ceneri, Spaccio de la bestia trionfante, De l' Infinito Universo e Mondi geboten. Ist die Übersetzung zum großen Teil gut gelungen, so muß leider über die Art der Vorworte Klage geführt werden. Sie sind eine überschwengliche Verhimmelung Giordano Brunos auf Kosten seiner Vorgänger und Nachfolger. Die doch nicht so unberechtigte und von ersten Philosophen vertretene Ansicht der starken Abhängigkeit des Nolaners von Cusanus wird nicht mit Gegenbeweisen erschüttert, sondern nur mit unschönen Worten bespöttelt. Der „bloße Mathematiker Kopernikus" ist eine Null gegen Bruno. Giordano ist es, der „die universelle Kosmologie der heutigen Naturwissenschaft mit ihrer Kant-Laplaceschen mechanischen Entwicklungslehre und der ergänzend hinzutretenden biologischen Fortentwicklung des sog. Darwinismus antizipiert." (Bd. I S. 26.) Descartes, Spinoza und Leibniz sind eigentlich Plagiatoren des Giordano Bruno, denn sie sind es, „die sich einen wenn auch jahrhundertelangen Reklameruhm auf seine Unkosten erworben, indem sie seine Schriften ausnutzten und verschwiegen". (Bd. III S. XX.) Alles was bei deutschen Dichtern an Pantheismus anklingt, wird als Einfluß Brunos angesehen. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn Verfasser nach bekannten Mustern Bruno zu einem germanischen Rassenjüngling stempeln will. „Man hat auch erkannt, daß Giordano

Bruno sozusagen vermöge Kontinuität des Keimplasmas von vornherein dem deutschen Geistesleben gehört hat." (Bd. I S. 3). Und nur deshalb übersetzt K. diesen deutschen Genius, weil „Bruno sein volles geistiges Nachwirken erst von da ab datieren wird, wo seine Gedanken. aus ihrer zufälligen, romanischen Sprachhülle befreit. in der edelsten der lebenden Sprachen ihren Ausdruck gefunden haben" (ibid. S. 4). Das sind nur einige, wenige Stichproben. Den Übersetzungen sind Anmerkungen beigegeben, in denen natürlich an den einzelnen Stellen von einer Abhängigkeit Brunos von seiten seiner Vorgänger nie die Rede ist, denn nach K. ist der Nolaner wie ein Stern vom Himmel auf die Erde gekommen. Keiner ragt an seine Philosophengröße heran, weder von den Alten noch von den Neuen.

Hegler, Alfred, Dr. Sebastian Francks Lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate. Tübingen 1901. Verlag von G. Schnürlen. 122 S.

Es folgt die Beurteilung einiger Bücher, die philosophisch-theologischen Inhalts sind. Schon im Jahre 1892 hat H. über Franck eine Studie veröffentlicht und bringt uns in vorliegender lehrreicher Schrift einen neuen Beitrag zur Erforschung des Franckschen Mystizismus. Ein Beweis für die Bedeutung, die der „Deutschen Theologie" beigelegt wurde, ist die Tatsache. daß sowohl Castellio wie Franck dieselbe ins Lateinische übersetzt haben. Letzterer verfertigte jedoch mehr eine Paraphrase als eine wörtliche Übersetzung, aus der dann leicht die eigenen theologischen Ansichten Franckes herausgeschält werden können. Der Verfasser bringt neben der Darstellung des Franckschen Gedankenkreises auch verschiedene Auszüge aus der Paraphrase und den Traktaten.

Guttmann, Jacob, Dr. Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau 1906. Verlag von M. & H. Marcus. 65 S.

Das Verdienst, mit dieser kleinen Schrift nachgewiesen zu haben, daß der berühmte Rechtslehrer Bodin einer der wenigen Christen des späten Mittelalters war, die in einem freundlichen

Verhältnis zum nachbiblischen Judentume standen, gebührt G. Bodin studierte Philo und Josephus, die talmudische, midraschische und jüdisch-exegetische Literatur und wird gegenüber seinen Volksgenossen ein Verteidiger der Juden. In seinem Werke Heptaplomeres, abgefaßt in der Form eines Gesprächs zwischen sieben Personen, vertritt jeder dieser Unterredner einen gesonderten religiösen Standpunkt. Verfasser ist der Ansicht, daß darin dem Juden eine alle anderen überragende Stellung angewiesen werde. Tatsache ist jedenfalls, daß Bodin den Juden mit einem so staunenswerten Freimut seine Ansichten besonders über das Christentum darlegen läßt, daß man daraus schließen kann, eine wie große Freude die Polemik gegen das Christentum dem Rechtslehrer bereitet. War er doch auch allgemein als lauer Gläubiger verschrien. Was philosophische Fragen anbetrifft, stimmt Bodin in vielen Dingen mit Maimonides und Leone Medigo überein. So z. B. in der Attributenlehre und der Lehre von der Beseeltheit der Sphären, während er jedoch z. B. die Ansicht beider, daß unendlich viel Welten schon aufeinander gefolgt, bekämpft.

Günther, Ludwig. Kepler und die Theologie. Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert. Gießen 1905. Verlag von Alfred Töpelmann. XVI, 144 S.

Verfasser bietet uns eine mehr äußere Darstellung der Lebensgeschicke Keplers als seine religiös seelische Entwicklung. Und selbst diese Darstellung ist häufig sehr weitschweifig. Dem Buche sind Anlagen beigegeben, Prüfungszeugnisse Keplers, Gutachten des akademischen Senats zu Tübingen usw.

Peltzer, Alfred. Deutsche Mystik und Deutsche Kunst. Studien zur Deutschen Kunstgeschichte. Heft 21. Straßburg 1899. J. H. Ed. Heitz. 241 S.

Daß eine enge Verwandtschaft zwischen der gotischen Periode der deutschen Kunst und der gleichzeitigen Mystik besteht, ist längst bekannt. Besonders hat Schnaase in seinem Werke „Geschichte der bildenden Künste im Mittelalter" (S. 19) auf diesen

Punkt hingewiesen. P.s Arbeit bietet hierzu eine Ergänzung. Verfasser operiert jedoch zuviel mit mehr oder weniger richtigen Vermutungen. Man kann sich nicht mit seiner Ansicht einverstanden erklären, daß die von ihm vorgebrachten Tatsachen „wohl mit Recht in ihrer Bedeutung sehr verallgemeinert werden dürften" (S. 110). Wie Albertus Magnus ein Mystiker (S. 83) genannt werden kann, ist unverständlich.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Buber, M., Die Legende des Baal-schem. Frankfurt a. M., Rütten & Loening.

Döring, A., Geschichte der griechischen Philosophie. München, Hugendubel.

Engel, B., Schiller als Denker. Berlin, Weidmann.

Gaede, U., Schiller u. Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur. Berlin, Walther.

Geffcken, J., Sokrates und das alte Christentum. Heidelberg, Winter.

Hadlich, H., Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Erdmann. Halle.

Hahn, L., Romanismus und Hellenismus bis auf die Zeit Justinians. Leipzig, Dieterich.

Horneffer, E., Nietzsche-Vorträge. Leipzig, Klinkhardt.

Kiesewetter, K., Geschichte des neuen Occultismus, 2. Aufl. Leipzig, Altmann.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 4. Aufl. Leipzig, Teubner.

(Maimonides) Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Zur Erinnerung an den 700. Todestag des Maimonides. Herausgegeben von Bacher u. a. Leipzig, Fock.

Mannheimer, A., Geschichte der Philosophie, Frankfurt a. M. Neuer Frankfurter Verlag.

Misch, G., Geschichte der Autobiographie. Berlin, Teubner.

Ott, A., Thomas von Aquin und das Mendikantentum. Freiburg in B., Herder.

Platon, Der Staat. Deutsch von Horneffer. Leipzig, Klinkhardt.

Schopenhauer, Über die Weiber. Herausgegeben von Friedländer. Treptow-Berlin, Zack.

Schuch, H., Kant, Schopenhauer, Jhering. München.

Tumarkin, A., Spinoza. Leipzig, Quelle & Meyer.

Volait, G., Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur Aristotelischen Schlußlehre. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Erdmann. Halle.

Warnecke, F., Goethe, Spinoza und Jacobi. Weimar, Böhlaus Nachf.

B. Englische Literatur.

Adam, J., The religious teachers of Greece. Edinburgh, Clark.

Aristotle works. Ed. by Smith and Ross. Oxford, Clarendon Press.

Hicks, R., Aristotle, De Anima. Cambridge, University Press.
Johns, H., John Balguy an english moralist of the 18th century.
Orage, A., Nietzsche in outline and aphorism. Edinburgh, Foulis.
Rand, B., Modern classical philosophy: selections illustrating philosophy from Bruno to Spencer. Boston, Houghton, Mifflin & Co.
Sauvage, G., The new philosophy in France. Baltimore.
Schiller. Plato or Protagoras? Oxford.
Stattheimer, Ellie, The Will to believe, a critical Study. New-York.
Williams, Marie, Six essays on the platonic theory of knowledge. Cambridge.

C. Französische Literatur.

Barle, Essai historique sur le dévelopement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque. Trévoux, Jeannin.
Bloch, L., La philosophie de Newton. Paris, Alcan.
Bouglé, Essai sur le régime des castes. Paris, Alcan.
Boutard, Lamennais. Paris, Perrui.
Boutroux, Science et religion devant la philosophie contemporaine. Paris, Flammarion.
Brémond, La Provence mystique au XVII. Siècle. Paris, Plon.
Charpin, E., La question religieuse, enquête internationale. Paris, Mercure de la France.
Comte, A., Cours de philosophie positive. Paris, Schleicher.
Cumont, F., Recherches sur le Manichéisme. Bruxelles, Lamertin.
Gourg, R., William Godwin. Paris, Alcan.
Hannequin. Etudes d'historique des sciences et d'histoire de la philosophie. Paris, Alcan.
Pellissier, G., Voltaire philosophe. Paris, Colin.
Revault d'Allonnes, Psychologie d'une religion. Paris, Alcan.
Robin, L., La théorie platonicienne de l'amour. Paris, Alcan.
— — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Ebda.
de Tonquedec, La notion de vérité dans la „Philosophie nouvelle". Paris, Beauchesne.

D. Italienische Literatur.

Bruno, G., Opera italiane II. Dialoghi morali. Paris, Laterza.
Falchi, Le moderne dottrine teocratiche. Torino, Bocca.
Ragnisco, P., Il concetto della misura in Aristotele ed in Kant. Venedig, Ferrari.
Schelling, Sistema dell' Idealismo Transcendentale. Trad. da Losacco. Bari, Laterza.
Tilgher, A., La giustizia d' H. Spencer. Napoli.
— — La filosofia del diritto di Schopenhauer. Firenze.

C. Spanische Literatur.

Bovilla y San Martin, A., Historia de la filosofia española. Madrid, Suarez.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, XXXII. Jahrg. 1. Heft. Schwarze, Die Ethik Spencers.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 132. Bd., 1. Heft. Eucken, Alter und neuer Idealismus. Ruge, Die transcendentale Freiheit bei Kant. Ferber, Über die wissenschaftliche Bedeutung der Ethik Demokrits. Lossky, Der erkenntnistheoretische Individualismus in der neueren Philosophie und seine Überwindung in der neuesten Philosophie. Uebele, Zum 100 Jubiläum von Tetens.

Kantstudien, XIII. Bd., 1. und 2. Heft. Zur Geschichte des Wortes Person. Nachgelassene Abhandlungen von Trendelenburg. Spranger, Humboldt und Kant.

Philosophisches Jahrbuch, XXI. Bd., 2. Heft. Wunderle, Die Lehre des Aristoteles von der Zeit. Ziesche, Die Naturlehre Bonaventuras.

Archiv für die gesamte Psychologie, XI. Bd., 3. und 4. Heft. Ernst, Hielt Descartes die Tiere für bewußtlos?

Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 1. Jahrgang, 3. Heft. Kohler, Nietzsche und die Rechtsphilosophie.

Revue philosophique. Parodi, La Morale des idées-forces. Chide, Pragmatisme et intellectualisme. Leroy, Marie, La psychologie infantile en 1907.

Revue de Métaphysique et de Morale. Brochard, V., Le Dieu de Spinoza. Norero, H., La philosophie de Wundt. Colonna d'Istria, Bichat et la biologie contemporaine.

Annales de philosophie chrétienne. Duhem, P., Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilei. Huit, Ch., Le Platonisme en France au XVIII. siècle.

International Journal of Ethics, XVIII. Vol., No. 3. Pigou, The Ethics of Nietzsche.

The Monist, 1908, Nr. 2. Suzuki, A brief history of Early Chinese Philosophy. Carus, Spencers Hedonism and Kants Ethics of Duty.

The philosophical Review, XVII. Vol., No. 98. Smith, Subjectivism and Realism in Modern Philosophy.

Mind, 1908, No. 66. Wood, Plato's Psychology in its Bearing on the development of Will. Spalding, On the sphere and limit of the Aristotelian Logic.

Rivista filosofica, Vol. XI, Fasc. I. Fornelli, Il nuovo individualismo religioso. Suali, Un trattato elementare di filosofia indiana, Fasc. 42. Bramanesimo, Buddismo e Christianesimo.

Eingegangene Bücher.

Apel, Max, Kommentar zu Kants Prolegomena. Berlin 1908. Buchverlag der „Hilfe" G. m. b. H.

Arrhenius, Svante, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten. Leipzig 1908. Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H.

Arndt, A., Über die Einheit der Gesetze. Heidelberg 1907. M. Arndt.

Boelitz, O., Die Lehre vom Zufall bei Emile Boutroux. Ein Beitrag zur Geschichte der neuesten französischen Philosophie (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Prof. Dr. R. Falckenberg in Erlangen, 3. Heft). Leipzig 1907. Quelle & Meyer.

Le Bon, G., Psychologie der Massen, deutsch von Dr. R. Eisler (Philosophisch-soziologische Bücherei, Band II). Leipzig 1908. Dr. Werner Klinkhardt.

Boucke, E. A., Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage. Ein Beitrag zur Geschichte der dynamischen Denkrichtung und Gegensatzlehre. Stuttgart 1907. Fr. Frommanns Verlag.

Bozi, A., Die Weltanschauung der Jurisprudenz. Hannover. Helwingsche Verlagsbuchhandlung.

Caird, E., Lay Sermons and Addresses, Delivered in the Hall of Balliol College, Oxford. Glasgow 1907. James Maclehose and Sons.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band. Berlin 1907. Bruno Cassirer.

Cohn, J., Führende Denker (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig 1907 B. G. Teubner.

Durkheim, E., Die Methode der Soziologie (Philosophisch-soziologische Bücherei, Band V). Leipzig 1908. Dr. Werner Klinkhardt.

Dürr, E., Die Lehre von der Aufmerksamkeit. Leipzig 1907. Quelle & Meyer.

Essays philosophical and psychological. In Honour of William James. London 1908. Longmans, Green and Co.

Flügel, O., Herbarts Lehren und Leben (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Fouillée, A., Der Evolutionismus der Kraft-Ideen, deutsch von Dr. R. Eisler (Philosophisch-soziologische Bücherei, Band III). Leipzig 1908. Dr. Werner Klinkhardt.

Gaultier, Paul, L'Idéal moderne. Paris 1908. Librairie Hachette & Cie.

Geiger, L., Rousseau (Wissenschaft und Bildung). Leipzig 1907. Quelle & Meyer.

Giessler, Carl Max, Der plastische Mensch der Zukunft. Eisenach. Hofbuchdruckerei (H. Kahle).

Gilbert, Otto, Die meterologischen Theorien des Griechischen Altertums. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Gombel, K., Vernunft und Gottesgedanke. Ein Beitrag zur Apologetik. Giessen 1907. Alfred Töpelmann.

Gutberlet, C., Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda 1907. Verlag der Fuldaer Aktiendruckerei.

Hamma, Matthias, Geschichte der Philosophie. Münster i. W. 1908. Theissingsche Buchhandlung.

Hensel, P., Rousseau (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Horneffer, E., Wege zum Leben. Leipzig 1908. Dr. Werner Klinkhardt.

James, W., Pragmatismus, deutsch von W. Jerusalem (Philosophisch-soziologische Bücherei, Band I). Leipzig 1908. Dr. Werner Klinkhardt.

Kinkel, W., Aus Traum und Wirklichkeit der Seele. Giessen 1907. Alfred Töpelmann.

Kirn, O., Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Krause, Ernst, Diogenes von Apollonia. Posen. Merzbachsche Buchdruckerei.

Lakke, A. J., Ph. W. van Heusde. Leiden 1908. E. J. Brill.

Leclère, A., La Morale Rationelle dans ses relations avec la philosophie générale. Paris 1908. Felix Alcan.

Leclère, A., La philosophie grecque avant Socrate. Paris 1907. Blond.

Liefmann, R., Ertrag und Einkommen auf der Grundlage einer rein subjektiven Wertlehre. Ein wirtschaftstheoretischer Versuch. Jena 1907. Gustav Fischer.

Lipps, G. F., Mythenbildung und Erkenntnis (Wissenschaft und Hypothese). Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Misch, G., Geschichte der Autobiographie. Erster Band: Das Altertum. Leipzig 1907. B. G. Teubner.

Moses Ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Band I. Leipzig 1908. Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.

Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Erster Band: Die Grundprinzipien I. Berlin 1907. Georg Reimer.

Neumann, E., Ästhetik der Gegenwart (Wissenschaft und Bildung). Leipzig 1908. Quelle & Meyer.

Paulsen, J., Das Problem der Erfindung I (Philosophische Arbeiten, I. Band 4 Hefte). Giessen 1907. Alfred Töpelmann.

Philipp, S., Über uns Menschen. Leipzig 1908. E. A. Seemann.

Ratzenhofer, G., Soziologie. Positive Lehre von den menschlichen Wechsel beziehungen. Leipzig 1907. F. A. Brockhaus.

Riley, Woodbridge J., American Philosophy. The early Schools. New-York 1907. Dodd, Mead & Company.

Schellings Werke, F. W. J. v., Auswahl in drei Bänden. Leipzig 1907. Fritz Eckardt Verlag.

Solger, K. W. F., Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin 1907. Wiegandt & Grieben.

Spicker, Gideon, Vom Kloster ins akademische Lehramt. Stuttgart 1908. Fr. Frommanns Verlag.

Strasser, J., Shakespeare als Jurist. Halle a. S. 1907. Otto Thiele.

Vom Erkennen zum Schauen. Spekulative Gedanken eines deutschen Zimmergesellen. Gr. Lichterfelde-Berlin 1907. Edwin Runge.

Thomas, Paulus, Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri. Leipzig 1908. B. G. Teubner.

Wenzel, A., Die Weltanschauung Spinozas. Erster Teil. Leipzig 1907. Wilhelm Engelmann.

Wundt, W., Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Band II. (Logik der exakten Wissenschaften.) Stuttgart 1907. Ferdinand Enke.

Wickert, R., Die Pädagogik Schleiermachers in ihrem Verhältnis zu seiner Ethik. Leipzig. Theod. Thomas.

Ziegler, Theobald, Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung. 4. Aufl. Leipzig 1908. G. J. Göschensche Verlagsbuchhandlung.

Zielinski, Th., Cicero im Wandel der Jahrhunderte. Leipzig 1908. B. G. Teubner.



